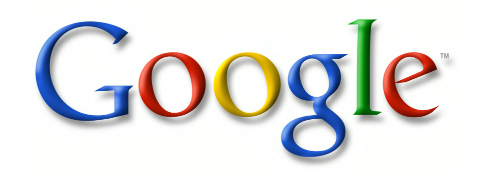



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169
JOH XVII
17.





Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten.

Zweiter Band.

Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,
Canonicus Theologus an der bischöflichen Cathedrale zu St. Pölten,
und Professor im bischöflichen Seminar daselbst.

Zweiter Band.

Schaffhausen.
Hurter'sche Buchhandlung.
1862.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Inhaltsverzeichniß.

Viertes Buch.

Der Kampf der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegen die falschen und häretischen Lehrbildungen auf dem Gebiete der christlichen Gottes- und Dreieinigkeitslehre.

A. Die Kämpfe der vornicänischen Epoche.

Seite

B. Bekämpfung der Arianer und Macedonianer.

Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

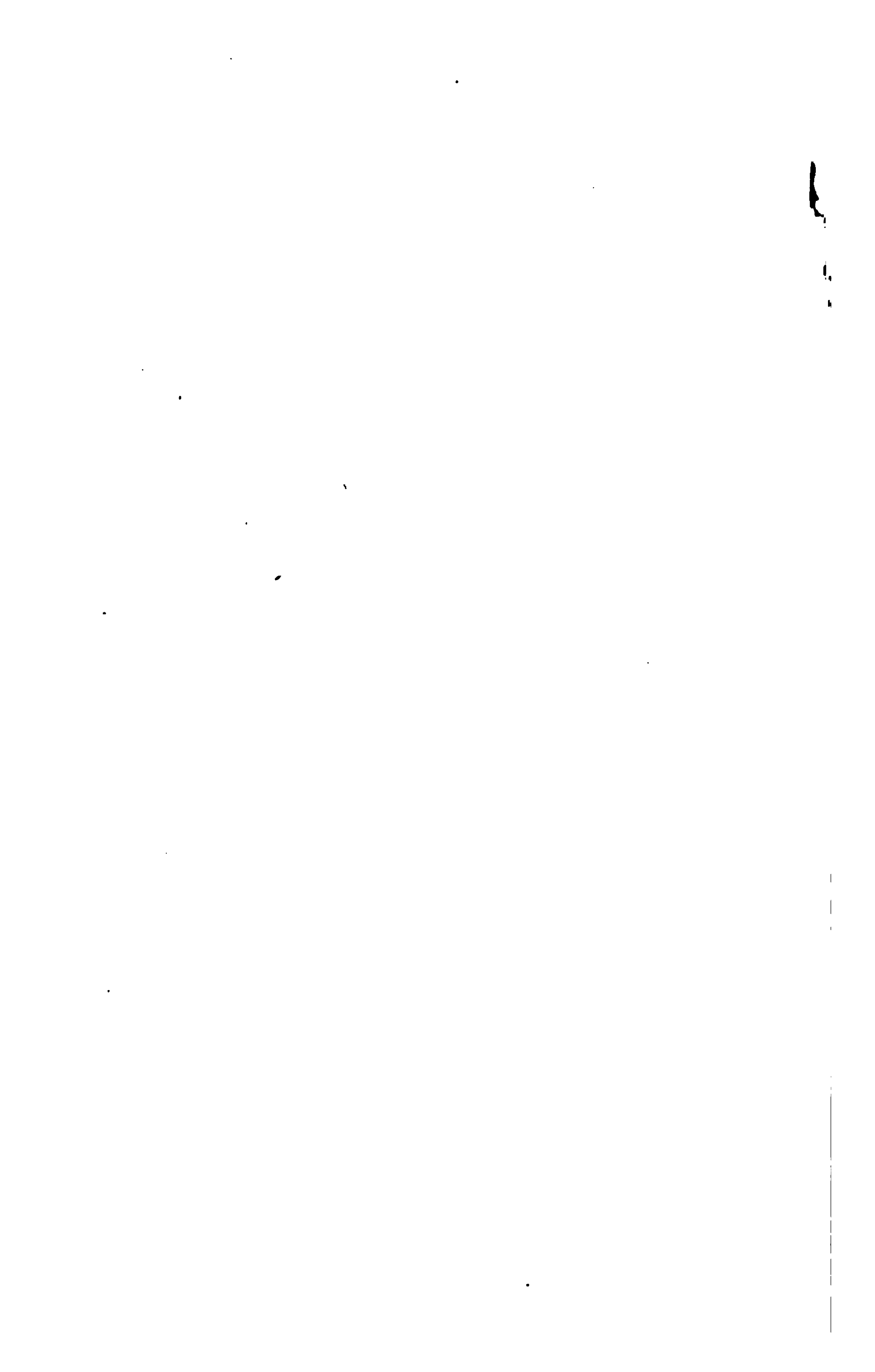
der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,
Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten.

Zweiter Band.



Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Canonicus Theologus an der bischöflichen Cathedrale zu St. Pölten,
und Professor im bischöflichen Seminar daselbst.

Zweiter Band.

Schaffhausen.

Hurter'sche Buchhandlung.

1862.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Inhaltsverzeichniß.

Viertes Buch.

Der Kampf der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegen die falschen und häretischen Lehrbildungen auf dem Gebiete der christlichen Gottes- und Dreieinigkeitslehre.

A. Die Kämpfe der vornicänischen Epoche.

Fünftes Buch.

Der Kampf der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegen die falschen und häretischen Lehrbildungen auf dem Gebiete der Christologie.

Sechstes Buch.

Lehrstreitigkeiten des patristischen Zeitalters in Bezug auf den Begriff der Kirche, Sacramente der Kirche und kirchlichen Gottesdienst.

Siebentes Buch.

Lehrstreitigkeiten der patristischen Epoche über Sünde und Gnade, Schuld und Verdienst, Erwählung und Vorherbestimmung.

Viertes Buch.

Der Kampf der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegen die falschen und häretischen Lehrbildungen auf dem Gebiete der christlichen Gottes- und Dreieinigkeitslehre.

§. 176.

Mit der Abthuung und Ausstoßung der häretischen Gnosis war der Boden für eine specifisch-christliche Lehrentwickelung geebnet, welche der Natur der Sache gemäß von den Grundlehren des christlichen Glaubens und Bekenntnisses, von den Lehren über Gott und Christus ihren Ausgang nahm. Indeß spielten in diesen Entwickelungs- und Verständigungsproceß auch noch vereinzelte Elemente und Reste des überwundenen Judaismus und Ethnicismus, Ebionitismus und Philonianismus hinein — Elemente und Reste, deren Bekämpfung die begriffliche Fassung und Formulirung des kirchlichen Bekenntnisses in den Lehren von Gott und Christus zur Folge hatte. Zunächst richtete sich das Verständigungsstreben auf Vermittelung des christlichen Glaubens an Jesum den göttlichen Erlöser mit der Lehre von der Einheit und Machtherrlichkeit Gottes. Aus falschen Vermittelungen dieser beiden Grundwahrheiten erwuchsen die häretischen Irrthümer der Monarchianer, welche der Lehre von dem Einen Gotte entweder die göttliche Würde der Person Jesu, oder die selbsteigene Subsistenz der göttlichen Persönlichkeit Christi opfern zu müssen glaubten. Die erste Klasse der Monarchianer darf als eine Fortsetzung

der Ebioniten gelten, von welchen sie sich dadurch unterschieden, daß sie wenigstens die übernatürliche Geburt Christi festhielten. Dahin gehören die Aloger [1], Theodotus von Byzanz [2], Theodotus der Geldwechsler [3], Artemon [4], Paulus von Samosata [5], welcher von seinen Zeitgenossen als Erneuerer der Irrlehre Artemon's bezeichnet wurde [6]. Beryllus von Bostra [7] nimmt eine mittlere Stellung zwischen den ebionitischen Monarchianern und den sogenannten Patripassianern, der zweiten Klasse von Monarchianern, unter welche Praxeas, Noetus, Sabellius gehören. Die Lehren der Artemoniten und des Theodotus wurden in der „das kleine Labyrinth" betitelten Schrift bekämpft, welche nach Theodoret's Angabe [8] von Einigen dem Origenes zugeschrieben wurde, wahrscheinlich aber Hippolytus zum Verfasser hat [9]. Beryll von Bostra ist nach Eusebs Erzählung [10] durch Origenes zurechtgeführt worden [11], welcher auch die

[1]) Epiphanius, Haer. 51.

[2]) *Τὸν Χριστὸν ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος σχολῆς ἀποσπάσας.* Hippolyt. Philosophum. VII, 35. — Nach Epiphan. Haer. 54, 1 ist Theodotus ein *ἀπόσπασμα* der Aloger.

[3]) Philosophum. VII, 36. — Alter post hunc Theodotus haereticus erupit, qui et ipsum hominem Christum tantummodo dicit . . . et hunc inferiorem esse quam Melchisedech. . . . Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus, Melchisedech facere pro coelestibus angelis et virtutibus. Nam esse illum adeo Christo meliorem, ut *ἀπάτωρ* sit, *ἀμήτωρ* sit, *ἀγενεαλόγητος* sit, cujus neque initium neque finis comprehendi possit. Pseudo-Tertullianus de praescriptt. c. 53.

[4]) Euseb. H. E. V, 28.

[5]) Euseb. H. E. VII, c. 27—30.

[6]) Vgl. die Auseinandersetzung der Lehren der ebionitischen Monarchianer in Kuhn's Dogmatik, Bd. II, S. 303—315.

[7]) Euseb. H. E. VI, 33.

[8]) Haer. fab. II, 5.

[9]) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, S. 270 ff.

[10]) Vgl. obige Anm. 7.

[11]) Die Acten der Synode von Bostra, zu welcher Origenes von den Bischöfen Arabiens beigezogen worden war, sind nicht mehr vorhanden; Hieronymus (Vir. illustr. c. 60) kannte sie noch, auch Eusebius (H. E. VI, 33. 37) und Sokrates (H. E. III, 7) gedenken ihrer. Vgl. Mansi, Coll. Concill. I, p. 787.

Lehren der Melchisedekianer [1]) und Elxaiten, die gleichfalls zwischen dem himmlischen Christus und dem Menschen Jesus unterschieden, bekämpfte [2]). Die Lehren der Patripassianer wurden von Tertullian, Hippolytus, Dionysius von Alexandrien, Diodor von Tarsus [3]) widerlegt, welcher Letztere auch die der Irrlehre des Sabellius verwandten Irrthümer des Marcellus von Ancyra und Photinus bekämpfte; in Bekämpfung des Marcellus war ihm bereits Eusebius von Cäsarea vorangegangen. Diodor's Schriften sind nicht mehr vorhanden; von des Dionysius vier Büchern gegen Sabellius ist nur ein von Eusebius [4]) mitgetheiltes Bruchstück übrig. Der vornicänische Entwickelungsstand der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie ist in Novatian's Schrift De Trinitate, einer zumeist aus Tertullian's Werken gezogenen Zusammenstellung, mit Beziehung auf sämmtliche monarchianische Irrlehren bündig und mit sicherem Tacte dargelegt, unter Vorausschickung der allgemeinen Lehren über den Einen Gott [5]), den Schöpfer aller Dinge, und über Wesen, Natur, Eigenschaften und Wirksamkeit des Einen Schöpfers und Urhebers aller Dinge, zu dessen Erkenntniß wir durch den Sohn, den der Vater uns gesendet, geführt worden sind. Den Glauben an den Sohn Gottes anbelangend, leitet Novatian alle antitrinitarischen Irrthümer davon ab, daß man in Christus zwischen dem Gottessohn und Menschensohn nicht unterschied, und nur entweder das Eine oder das Andere in ihm sah, während doch, um das Grunddogma des christlichen Heiles zu wahren, Beides: Gottheit und Menschheit Christi festgehalten werden muß [6]). Die speciellen

---

[1]) Vgl. S. 2. Anm. 3.

[2]) Theodoret. Haer. fab. II, 7.

[3]) Theodoret. Haer. fab. II, 11.

[4]) Praep. ev. VII, 18. 19. Vgl. Bd. I, S. 423.

[5]) De Trinitate, c. 1—8.

[6]) Ratio et temperamentum Scripturarum coelestium Christum ostendunt Deum, sed qua Filium Dei, et assumto a Deo etiam Filio hominis credendum et hominem: quoniam si ad hominem veniebat, ut mediator Dei, et hominum esse deberet, oportebat illum cum eo esse, et Verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque coelestium. Hoc altissimum atque reconditum Sacramentum ad salutem generis humani ante saecula destinatum in Domino Jesu Christo

Modificationen der antitrinitarischen Irrthümer werden in der nachfolgend vorzuführenden Polemik wider dieselben kenntlich hervortreten.

§. 177.

Eine förmliche Widerlegung der ebionitischen Monarchianer müßte den Nachweis der Gottheit Christi zu ihrem Inhalte haben. Dieser Nachweis war aber bereits in der Vertheidigung der christlichen Wahrheit gegen die Angriffe von heidnischer und jüdischer Seite, sowie in der Polemik gegen die Ebioniten geliefert worden. Darauf deutet auch der Verfasser des *σμικρὸς λαβύρινθος* hin [1]) in seiner Entgegnung auf die Behauptung der Artemoniten, daß man vor den Zeiten des römischen Bischofes Victor von einer göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi Nichts gewußt hätte. Es genüge — erwidert Hippolytus —, auf die heilige Schrift zu verweisen, und weiters auf die ältesten Werke, welche zur Vertheidigung der christlichen Wahrheit von einem Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens und vielen Anderen abgefaßt worden sind — Werke *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*. Wer kennt nicht die Schriften eines Irenäus, Melito und Anderer, welche Christum als Gott und Mensch verkünden? Wer kennt nicht die seit ältesten Zeiten gebrauchten gottesdienstlichen Lieder und Gesänge, in welchen Christus als der Logos Gottes verherrlichet wird (*θεολογεῖται*)? Novatian [2]) reassumirt noch einmal die schon von verschiedenen Vorgängern [3]) zusammengestellten Beweise für die Gottheit Christi aus den Zeugnissen der heiligen Schriften des Alten [4]) und Neuen [5]) Testamentes.

Deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum aeternae salutis posset adduci. Trin. c. 23.

[1]) Euseb. H. E. V, 28.

[2]) Trin. c. 11—22.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 30 ff.

[4]) Osee 1, 7; Jesai. 7, 14 (vgl. Matth. 28, 20); Jesai. 53, 3 ff.; Habak. 3, 3. — Ferner die auf die Trinitätslehre und den Logos hindeutenden Stellen: 1 Mos. 1, 26; 11, 7; 12, 7; 16, 7; 17, 1; 19, 24; 21, 17; 31, 11 ff; 32, 24 ff.; 49, 14 u. s. w.

[5]) Joh. 1, 14; Offenb. 19, 13; Matth. 9, 4; Mark. 2, 5; Joh. 3, 13; 10, 30; 20, 28; Röm. 9, 5; Joh. 8, 42. 51. 58; 16, 14; 17, 3. 5; Eph. 4, 10; Phil. 2, 6; 1 Tim. 2, 5; Kol. 2, 15 u. s. w.

Dem Sohne die Gottheit absprechen, sei eine Schmach, die auf den göttlichen Vater selber zurückfalle, als ob dieser keinen wesensgleichen Sohn zu erzeugen vermocht hätte. Wie man aus den Schwächen und Leiden Christi auf die Wahrhaftigkeit seines Menschseins schließt, so wird man aus seinen erhabenen Werken und Machtbethätigungen auf seine Gottheit schließen müssen. Die Schrift selber leitet uns hiezu mit klaren und unzweideutigen Worten an. Sie lehrt uns, daß er, welcher nach seiner menschlichen Herkunft ein Sohn Abraham's war, als Gott vor Abraham war; daß ihn David, dessen Sohn er als Mensch war, als seinen Herrn und Gott anredete; daß er, der als Mensch erst Jahrtausende nach Erschaffung der Welt geboren wurde, selber die Welt geschaffen habe. Daß Christus Gott sei, ist in der Schrift so deutlich gesagt, daß Viele angesichts dieses klaren und unzweideutigen Zeugnisses in den entgegengesetzten Irrthum verfielen, und die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur Christi läugneten.

Daß man sich auf dem Boden des Schriftglaubens der Anerkennung der Gottheit Christi nicht entziehen konnte, liegt klar vor Augen. Sobald demnach die Schriften des N. T. vollständig bekannt waren, konnte von einer Läugnung der Gottheit Christi unter Berufung auf die neutestamentlichen Urkunden keine Rede mehr sein. Die Aloger des Epiphanius müssen einer sehr frühen Zeit angehören, da sie glauben konnten, es genüge zur Behauptung ihres Standpunctes, wenn sie die Schriften des Apostels Johannes für apokryph ausgäben; als ob nicht die paulinischen Briefe ebenso eclatante Zeugnisse für Christi göttliche Natur enthielten! Epiphanius macht die Aloger zu Zeitgenossen des Apostels Johannes und Cerinth's, welchem Letzteren sie nach seiner Angabe das Evangelium und die Apokalypse des Apostels zuschrieben. Wie widersinnig! — ruft Epiphanius aus [1]) — sind doch beide Schriften direct gegen Cerinth's Lehrbegriff gerichtet! Die Aloger glauben in gewissen Widersprüchen des Johannesevangeliums mit den Synoptikern Gründe zu finden, aus welchen ersteres dem Apostel abzusprechen sei. Diese Widersprüche sind aber in Wahrheit nicht vorhanden; das Richtige ist, daß Johannes Manches übergieng, was von den übrigen Evangelisten bereits erzählt worden war, dafür

[1]) Haer. 51.

aber Anderes nachdrücklicher hervorhob, als seine Vorgänger gethan hatten [1]). Wollte man das Johannesevangelium deßhalb verwerfen, weil es die Jugend- und die Versuchungsgeschichte Christi übergehe, so müßte man auch das Matthäusevangelium verwerfen, weil es Mancherlei aus der evangelischen Vorgeschichte und Geschichte der Geburt Christi übergeht, was im Lukasevangelium erzählt ist; und nicht minder das Evangelium Marci, welches die Geschichte Christi mit der Taufe im Jordan beginnt. Jeder der Evangelisten schrieb auf Antrieb des heiligen Geistes, jeder derselben hatte besondere Zwecke im Auge. Matthäus schrieb hebräisch für die Juden; aus Rücksicht auf diese begann er mit dem Stammregister Christi, welches darthun sollte, daß Christus als Abraham's und David's Nachkomme der verheißene Messias sei. Die falsche Ausdeutung, welche die Ebioniten diesem Evangelium gaben, war Ursache, daß Markus ein anderes Evangelium abfaßte, in welchem das Stammregister Christi ausgelassen, hingegen der Taufvorgang im Jordan erzählt wird, bei welchem die Stimme des himmlischen Vaters den Heiland für Gottes Sohn erklärte, der sonach mehr als ein bloßer Menschensohn, wie jedes andere Menschenkind, sein mußte. Lukas, der als der Dritte schrieb, ergänzte die Geschichte der Kindheit Jesu, und führte das Geschlechtsregister Christi bis auf Adam zurück, um anzudeuten, daß Christus das gesammte menschliche Geschlecht zu erlösen gekommen sei. Die Jugendgeschichte Christi bei Lukas steht nicht im Widerspruche mit den Angaben des Matthäus, wie Porphyrius, Celsus und der Jude Philosabbathius zu behaupten sich erfrechten; denn der bethlehemitische Kindermord, welcher Joseph und Maria veranlaßte, mit dem Jesuskinde nach Ägypten zu flüchten, fällt nicht bloß nach Lucä Erzählung, sondern auch nach jener des Matthäus (vgl. Matth. 2, 16) in das zweite Lebensjahr Jesu, daher es verkehrt ist, aus Matth. 2, 13 zu folgern, daß das Jesukind bereits in jener Nacht, in welcher es geboren worden, nach Ägypten geflüchtet worden sei. Lukas hatte die Genealogie Christi bis auf Adam zurückgeführt, und von diesem gesagt, derselbe sei nicht, wie alle seine Descendenten, eines Menschen Sohn, sondern Gottes

---

[1]) Über das Verhältniß des Johannesevangeliums zu den drei übrigen Evangelien vgl. Augustinus de consensu Evangelistarum Lib. I, n. 3—9.

gewesen, d. i. des Logos als Desjenigen, durch welchen Gott Alles geschaffen. Gleichwol genügte selbst dieß nicht, um gewissen verblendeten Sectirern die Göttlichkeit der Person Jesu einleuchtend zu machen. Demgemäß mußte auf Antrieb des heiligen Geistes auch noch Johannes ein Evangelium schreiben, dessen Eingang über die Gottheit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, keinen Zweifel mehr übrig lassen konnte. Es begreift sich, daß Johannes Vieles übergieng, was bereits von seinen Vorgängern gesagt worden war; und deßhalb war es thöricht, daß die Aloger sich daran stießen, daß sein Evangelium nach Vorausschickung des Prologs und der Taufgeschichte sofort mit der Erzählung des Wunders auf der Hochzeit zu Kana beginne [1]). Ebenso unkritisch ist der Einwurf, daß nach Johannis Berichte in die Zeit der öffentlichen Lehrwirksamkeit Christi eine zweimalige Paschafeier falle, während bei den übrigen Evangelisten nur von einer einzigen die Rede sei. Das Richtige ist, daß sich aus den Erzählungen aller vier Evangelisten eine dreimalige Paschafeier ergibt, deren dritte mit dem Leiden und Opfertode Christi zusammenfällt. Denn Christus ist nach Luk. 3, 23 öffentlich aufgetreten im 30sten Jahre seines Lebens, d. i. unter dem Consulate von Silanus und Nerva; gelitten hatte er im 3ten Jahre darauf unter den Coss. Vinicius und Longinus Cassius, und zwar XIII Kalend. April. des genannten Jahres. Daß diese Zeit eine dreimalige Paschafeier in sich schließe, geht aus folgender Berechnung hervor: Christus wurde VIII Idus Januarii, d. i. am 6. Januar des 42sten Regierungsjahres des Kaisers Augustus geboren. Vor Vollendung seines 30sten Jahres, im 10ten Monat desselben (VI Idus Nov.) wurde er von Johannes getauft, und trat sofort sein öffentliches Lehramt an. Da nun zwischen das Consulat von Silanus und Nerva und jenes von Vinicius und Cassius zwei Consulatsjahre fallen, nämlich jenes der beiden Gemini und sodann das Jahr des Rufus und Rubellius, so sind vom ersten öffentlichen Auftreten Christi bis zum Tage seines Leidens (XIII Kal. April.) 2 Jahre 74 Tage verflossen, innerhalb welcher Zeit, da die

[1]) Epiphanius erzählt (l. c. n. 30) von mehreren Flüssen und Quellen, welche am Jahrestage dieses Wunders zu der Stunde, wo Jesus befahl, dem Architriklinus die Wasserkrüge zu übergeben, in Wein sich verwandelten.

erste Paschafeier so nahe an den Anfang derselben gerückt war, noch zwei andere Paschafeste fallen konnten und mußten [1]).

---

[1]) Mit dieser Beschränkung des Lehrwandels Christi auf weniger als 2½ Jahre ist Eusebius nicht einverstanden, sondern sucht (H. E. I, 10) aus der Zusammenhaltung von Luk. 3, 2 mit Joh. 11, 51 und 18, 13 zu zeigen, daß Christus erst im vierten Jahre seine öffentliche Wirksamkeit beschlossen haben könne, indem nach des Josephus Flavius Angaben das in Joh. 11, 51 und 18, 13 erwähnte Pontificat des Kaiphas das vierte nach jenem des Annas gewesen sei, unter welchem (gemäß Luk. 3, 2) Jesus zu lehren anfieng. Petavius (Rat. temp., Pars II, Lib. IV, Diss. 2, n. 4) bemüht sich nachzuweisen, daß im Johannesevangelium eine viermalige Paschafeier (Joh. 2, 13; 5, 1; 6, 4; 13, 1 ff.) erwähnt sei. Nach Sepp (Leben Christi I. Thl. Abth. 1, S. 318, 2. Aufl.) beträgt der Zeitraum von der Abreise Jesu aus Nazareth unmittelbar vor der Taufe im Jordan bis zur Auferstehung 1290 Tage, und erreichte Jesus das Alter, nicht von 32 Jahren und einigen Monaten, wie Epiphanius will, sondern von 34 Jahren und 4 Monaten, d. i. genau die mittlere Dauer eines irdischen Menschenlebens. Daß Epiphanius den Geburtstag Christi aus Unkenntniß der den Griechen (vgl. Chrysost. hom. de nativ. D. N. J. Chr.) erst gegen Ende des 4ten Jahrhunderts bekannt gewordenen lateinischen abendländischen Tradition unrichtig angebe, braucht kaum bemerkt zu werden. Auch in Hinsicht auf die Verkürzung der Zeit des Lehrwandels Christi hatte er unter Griechen sowol als Lateinern Vorgänger und Nachfolger; vgl. Clemens Alex. Strom. I, p. 407 (Potter), Tertull. adv. Judaeos, Jul. Afric., Lactantius Inst. div. IV, 10, Augustin. civ. Dei XVIII, 54 u. s. w., womit dann weiter noch die Reduction der Zeit des ganzen Erdenwandels Christi auf 30 Jahre zusammenhängt (vgl. die Angaben der alten Kirchenschriftsteller hierüber bei Sepp, Leben Christi, Bd. I, Abth. 1, S. 324 ff.). Die Auseinanderhaltung zweier Consulatsjahre, deren eines durch die beiden Gemini, das andere durch Rubellius und Rufus ausgefüllt sein soll, beruht auf Unkenntniß des Umstandes, daß die beiden letztgenannten Consules den Namen Geminus führten. Epiphanius hätte also, wenn ihm dieser Umstand bekannt gewesen wäre, nur 1 Jahr und etwas darüber für die Zeit des Lehrwandels Christi ansprechen können — eine Annahme, welche in der That unter Hinblick auf Jesai. 61, 2 vielfach für ganz berechtiget gehalten wurde (vgl. Hilarius in Psalm. 52; Hieron. in Dan. c. 9, Jesai. c. 32; Philastrius de haeresibus c. 38; Cyrill. Alex. in Jesai. 32 u. s. w.), indeß bereits von Irenäus (adv. haer. II, 36. 38. 39) an den Valentinianern ausführlich widerlegt wurde. Augustinus (doctr. christ. II, 29) bezeichnet es als eine der gelehrten Forschung in Vergleichung der biblischen Angaben mit jenen der Profanhistoriker anheim gegebene Frage, wie lange Christus

§. 178.

Wenn die ebionitischen Monarchianer Christum für einen bloßen Menschen ausgaben, so identificirte ihn Praxeas geradezu mit dem Vater, weil er, wie Tertullian bemerkt, den Glauben an den menschgewordenen, aus der Jungfrau gebornen und gekreuzigten Sohn Gottes mit der Lehre von der Einheit Gottes [1]) nicht anders zu vermitteln wußte. Praxeas war nach Tertullian's Angabe ein Asiate, und kam unter Papst Victor nach Rom, wo er sich seines Martyrthums rühmte, obschon dieß lediglich in einer kurzen Kerkerhaft bestanden hatte; auch machte er bei Victor Angaben über die Schwärmereien der montanistischen Secte, worüber ihm Tertullian bitter gram ist [2]). Seine häretischen Irrthümer widerrief er später, und daraus erklärt sich nach Tertullian, daß sein Name nicht weiter mehr genannt wurde. Tertullian hatte in seiner Streitschrift gegen Praxeas die Aufgabe, die Dreiheit der Personen in Gott, und somit den persönlichen Unterschied des göttlichen Sohnes und des heiligen Geistes vom Vater zu erweisen. Er knüpft diesen Erweis an das apostolische Glaubensbekenntniß an, welches den Glauben an einen Einigen Gott lehrt, und an das aus dem Einigen Gotte hervorgegangene Wort, den Sohn Gottes, durch welchen Alles geschaffen worden ist, und welcher, nachdem er Mensch geworden, gelitten, gestorben, wiederauferstanden und in den Himmel aufgefahren ist, seinem Versprechen gemäß vom Vater den heiligen Geist sendete, den Tröster und Heiliger Derjenigen, die an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben. Dieser Inhalt der katholischen Glaubens-

---

nach seiner Taufe noch auf Erden geweilt habe, gibt aber, wie vor ihm schon Lactantius, richtig das Consulatsjahr der beiden Gemini als das Todesjahr Christi an. Mit Festsetzung dieses Jahres ergab sich für die späteren Chronologen ein sicherer Anhaltspunct für die Forschungen nach dem eigentlichen Geburtsjahr Christi, welches bei dem Umstande, daß das genannte Consulatsjahr das 28ste Jahr der aera vulgata ist, hinter den Anfang der aera vulgata zurückversetzt werden muß.

[1]) Varie diabolus aemulatus est veritatem. Adfectavit illam aliquando defendendo concutere. Unicum Dominum vindicat omnipotentem mundi conditorem, ut et de unico haeresim faciat. Adv. Prax., c. 1.

[2]) Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit et haeresin intulit; Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.

regel ist das Sacramentum divinae oeconomiae, in welchem die Einheit in der Dreiheit dadurch gewahrt ist, daß die göttlichen Drei nicht der Würde nach, sondern hinsichtlich ihrer Aufeinanderfolge (non statu sed gradu), nicht der Substanz, sondern der Form (Bestimmtheit) nach, nicht der Macht, sondern der Personseigenthümlichkeit (species) nach unterschieden werden. Im Namen der göttlichen Einherrschaft (monarchia) gegen diese Dreiheit excipiren zu wollen, ist Widersinn, weil sie durch die Personsdreiheit nicht aufgehoben wird; diese indicirt vielmehr nur den Modus, nach welchem die Weltökonomie des Einen Herrn und Gottes administrirt wird. Allerdings ist principaliter der göttliche Vater Alleinherrscher; aber der Sohn ist es mit dem Vater, weil ihm der Vater die Herrschaft mittheilt, ohne sich jedoch mit ihm in dieselbe zu theilen. Dasselbe ist vom heiligen Geiste im Verhältniß zu Vater und Sohn zu sagen. Von einer Theilung der Herrschaft zwischen Vater und Sohn kann keine Rede sein, weil ja auch der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater keine Separation vom Vater ist. Gott hat vielmehr sein inneres Wort aus sich hervorgestellt, wie die Wurzel das Gewächs, die Quelle den Bach, die Sonne den Strahl aus sich hervorsendet, ohne daß das Hervorgesendete oder Hervorgetriebene von dem Hervortreibenden und Aussendenden sich absonderte [1]). Entsprechend dem Bilde von Wurzel und Pflanze, Sonnenkörper und Sonnenstrahlung bezeichnet Tertullian den Vater als tota substantia, den Sohn als derivatio totius et portio; als Derivirtes ist der Sohn minder als der Vater (er ist eben der Zweite, nicht der Erste), portio besagt aber, daß das göttliche Wesen, das im Vater ist, auch im Sohne sei. Ähnlich ist der Geist als missus minder denn derjenige a quo mittitur, und jener per quem mittitur (Joh. 14, 16). In dieser Unterordnung wird die Einheit und Wohlordnung der göttlichen Ökonomie gewahrt. Der Sohn und der Geist waren von Ewigkeit her in Gott, weil Gott von

---

[1]) Hiedurch will Tertullian die christlich aufgefaßte προβολή des Sohnes und Geistes aus dem göttlichen Urwesen von der valentinischen προβολή der Äonen aus dem Bythos unterschieden wissen. — Die Emission der Äonen ist substanzielle Sonderung der Äonen vom Urwesen: Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit, ut Aeon Patrem nesciat. . . . . Adv. Prax., c. 8.

Ewigkeit her innerlich sprach, und das Wort im Geiste gefügt ist, und diesen, so zu sagen, zu seinem Leibe hat. Aber die Hervorstellung beider aus dem Schooße seines Wesens war durch das Verhalten und Wirken Gottes nach Außen bedingt; das Hervortreten derselben coincidirt mit der göttlichen Begründung der Weltökonomie. Man sage nicht, daß Sohn und Geist nichts Wesenhaftes außer dem Vater seien, oder daß sie, bevor sie aus dem inneren Wesen Gottes heraustraten, nichts Wesenhaftes gewesen wären. Aus Gott kann nichts Leeres und Wesenloses hervorgehen [1]), was aus ihm hervorgeht, geht nicht aus einem Leeren und Wesenlosen, sondern aus einer supereminenten Fülle hervor, und ist demzufolge etwas Reelles, so zu sagen Leibhaftes, welches vor seinem Hervorgang aus Gott in den Tiefen des göttlichen Urwesens war, nach seinem Hervorgang aber als Zweites und Drittes nach dem Vater offenbar ist. Daß damit nicht ein Verhältniß der Unterordnung des Zweiten und Dritten als Minderer unter den Vater gemeint sei, geht aus Tertullian's Worten unzweideutig hervor, wenn er, aus den Worten: Faciamus hominem (1 Mos. 1, 26) die Trinität folgernd, den Sohn und Geist als quasi ministros (also nicht wirkliche ministros) der göttlichen Berathung bezeichnet; es ist ihm in der entschiedenen Betonung der unterschiedenen gradus der aufeinanderfolgenden Personen nur darum zu thun, die Alietät, d. i. persönliche Distinction der Personen bei Festhaltung ihrer substanziellen Einheit gehörig zu wahren [2]). Demgemäß weist er auch darauf hin, wie Christus (Joh. 10, 30) sage: Ego et Pater unum sumus — nicht aber: Unus sumus. Praxeas nennt diese Auffassung Ditheismus, und meint, daß in der christlichen Kirche und in der alttestamentlichen Offenbarung von jeher nur von Einem Herrn und Gott die Rede gewesen sei. Tertullian bringt dagegen die den

[1]) Invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit? O. c., c. 7.

[2]) Etsi ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui jubet et eum qui facit. Nam nec juberet, si ipse faceret, dum juberet fieri per eum. Tamen jubebat, haud sibi jussurus si unus esset; aut sine jussu facturus, quia non exspectasset, ut sibi juberet. O. c., c. 12.

Apologeten geläufigen logologischen Beweisstellen des A. T. vor, und erinnert, daß die christliche Betonung der Einheit Gottes nur den Gegensatz zur heidnischen Vielgötterei ausdrücken sollte. Diese letztere Bemerkung ist richtig, erklärt aber zugleich, warum die christlichen Lehrer der ersten drei christlichen Jahrhunderte eine adäquate explicite Darstellung des kirchlichen Trinitätsglaubens, der bereits in der aus apostolischen Zeiten ererbten christlichen Taufformel ausgesprochen ist, nicht zu Stande brachten [1]). Die Explication war eben durch den verneinenden oder alterirenden Gegensatz bedingt, und wurde nur soweit geführt, als es der Hinblick auf den Gegensatz mit sich brachte. Dieß zeigt sich auch in Tertullian's Kampfe gegen Praxeas; er erhärtet das kirchliche Bekenntniß soweit, als es unmittelbar durch den Patripassianismus angegriffen und verletzt wird, nämlich in Beziehung auf die Offenbarung des dreieinigen Gottes nach Außen; ob die göttliche Trinität vor dieser ihrer Offenbarung nach Außen eine wirkliche, nicht bloß potentielle Dreieinheit gewesen, hat Tertullian sich nicht zum klaren Bewußtsein gebracht, scheint es vielmehr in Abrede gestellt zu haben [2]), weil er eben nur die ökonomische, nicht die ontologische Trinität im Auge hatte — oder vielmehr, weil er zur denkenden Verdeutlichung des kirchlichen Bekenntnisses Gedankenelemente des alexandrinischen Philonismus herbeizog, welche einer dem Sinne des kirchlichen Bekenntnisses [3]) adäquaten Durchbildung des speculativen Verständnisses beirrend entgegentraten. Daß die ökonomische Trinität der Reflex einer ontologischen Trias in Gott sei, liegt wol in seinem Denken; er bringt es sich jedoch nicht zum klaren und vollen Bewußtsein.

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 88.

[2]) Nos enim qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu Sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum: ne, ut vestra perversitas infert, Pater ipse credatur natus et passus; quod non licet credi, quoniam non ita traditum est. O. c., c. 13.

[3]) Das kirchliche Bekenntniß, als solches, steht hier ganz außer Frage: Duos Deos et duos Dominos nunquam ex ore nostro proferimus; non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque. . . . L. c.

§. 179.

Eine ähnliche Stellung, wie Tertullian, nimmt Hippolytus zu Noetus ein, der aus Smyrna [1]) oder Ephesus [2]) gebürtig, in seiner Heimath patripassianische Irrthümer verbreitete, während einer seiner Schüler Epigonus, und dessen Anhänger Kleomenes sie unter Papst Zephyrinus [3]) in Rom lehrten. Auch Hippolytus erklärt die monarchianische Häresie des Noetus aus der siegreich durchbrechenden antipolytheistischen Lehre des Christenthums von der Einheit Gottes, deren Macht selbst in den Irrthümern eines Valentinus, Marcion, Cerinth u. s. w. sich nicht verläugne. Wenn es aber Hippolytus gleichfalls nicht zu einer correcten und vollständig durchgebildeten Erklärung des kirchlichen Bekenntnisses der göttlichen Dreieinheit bringt, so liegt der Grund hiefür darin, daß er sein Vermittelungsgeschäft auf das Verhältniß der christlichen Lehre von dem Einen Gotte zur christlichen Lehre von Christus dem menschgewordenen Worte Gottes beschränkt. Daraus erklärt sich, daß er gleich Tertullian bei der für die Erklärung des trinitarischen Verhältnisses in Gott nicht ausreichenden Unterscheidung vom *λόγος ἐνθετος* und *προφορικός* stehen bleibt, und den heiligen Geist regelmäßig nur dann nennt, wenn er auf das kirchliche Bekenntniß zu reden kommt oder von der Wirksamkeit der ökonomischen Trinität spricht. Da er den Sohn Gottes als einen aus dem Einen ewigen Gotte Gewordenen hinstellte, so zog er sich von Seite seines Gegners Kallistus den Vorwurf des Ditheismus zu [4]); diesen Vorwurf konnte er so wenig begreifen, daß er den Kallistus, welchem er auch sonst aus persönlichen Gründen entschieden abgeneigt war, nur als Sabellianer sich denken konnte [5]). Den Noetianern nachzuweisen, daß die Schrift Vater und Sohn als zwei gesonderte Subjecte darstelle, war ihm

---

[1]) Hippolyt. contra Noetum, c. 1; Philosophum. X, 27. — Theodoret. haer. fab. III, 3.

[2]) Epiphan. haer. 57.

[3]) Philosophum. IX, 7.

[4]) Philosophum. IX, 11.

[5]) Daß sich Kallistus und der nach Hippolyt's Angabe von Kallistus beeinflußte Zephyrinus nur in der normalen Weise des kirchlichen Bekenntnisses ausdrückten, zeigt Döllinger, Hipp. u. Kall., S. 222 ff.

nicht schwer; die Stellen Matth. 3, 17; 17, 5; Joh. 1, 18; Matth. 11, 7; Joh. 20, 17 lassen keinen Zweifel hierüber aufkommen. In den Worten Christi: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30), macht er auf das Neutrum ἕν und auf den Plural ἐσμεν aufmerksam, der eine Pluralität von Subjecten voraussetze. Den Sohn faßt er als Denjenigen, den Gott zuerst hervorbringen mußte, weil Gott durch den Sohn die anderen Dinge hervorbrachte; der Sohn und der Geist werden nebstdem zur Durchführung der göttlichen Weltökonomie gefordert. Demnach schildert sie Hippolytus nur von Seite ihrer Wirksamkeiten nach ihrem Herausgetretensein aus dem Einen Gotte, vor diesem Heraustreten treten sie ihm vorherrschend von Seite der ihnen appropriirten Vermögen und Eigenschaften (als λόγος und σοφία) in's Denken. Sie sind, bevor sie aus Gott hervortreten, bereits in Gott als potentielle Realitäten und Subjecte; als wirkliche Subjecte erweisen sie sich in Causirung und Formirung der Dinge und in der Offenbarung Gottes an den Menschen. Übrigens bildet er die Lehre von der nach Außen sich manifestirenden Mehrfältigkeit in Gott nur in der Lehre vom Sohne weiter fort, der, nachdem er geistig und unsichtbar Subject geworden, durch die Menschwerdung weiter auch noch ein leiblich sichtbares, im Logos subsistirendes Subject werden sollte. Die Abfolge der drei Personen der göttlichen Monarchie faßt er in diesem Zusammenhange, daß in der göttlichen Heilsökonomie Gott als Vater der Gebietende, der Sohn der Gehorchende, der Geist der Erleuchter ist; der Vater ist (gemäß 1 Kor. 8, 6) super omnia, der Sohn per omnia, der heilige Geist in omnibus (scil. illuminatis). Dieß sei der Schlüssel zum Verständniß der gesammten Offenbarungsgeschichte und göttlichen Heilsökonomie. In der patripassianischen Häresie des Noetus sieht Hippolytus eine Restitution der Lehre des alten Heraklit; denn wie Heraklit die Eine Welt als Schaffendes und Geschaffenes auffaßt, so erscheint der Eine Gott dem Noetus als Ungewordener oder Gewordener, Unerfaßlicher oder Erfaßbarer, Unsichtbarer oder Sichtbarer, Unsterblicher oder Sterblicher, je nachdem er von der einen oder anderen Seite in's Auge gefaßt wird.

Novatian drückt sich correcter aus, und beschränkt sich nicht so ausschließlich auf das Verhältniß zwischen Vater und Sohn, wie Hippolytus, sondern nimmt auch auf die kirchliche Lehre vom heiligen Geiste ausführlicher Bezug. Er unterscheidet ihn vom Vater

und vom Sohne, und schildert ihn näher nach seinem Wirken in der Kirche des A. T. und N. T. [1]), welche Schilderung deutlich die Unterschiedenheit des Geistes von Vater und Sohn hervortreten läßt [2]). Wenn indeß selbst auch Novation sich vornehmlich auf die Lehre vom Sohne beschränkt, so ergibt sich hieraus auch ein Erklärungs- und Rechtfertigungsgrund für das Verhalten des Hippolytus, dem es, wie allen antimonarchianischen Polemikern vornehmlich darum zu thun war, die Lehre vom Sohne Gottes im Verhältniß zur Lehre vom Einen Gotte zu entwickeln. Sofern sie dabei die Person des menschgewordenen Sohnes Gottes in den Vordergrund stellten, mußten sie Alle mehr oder weniger die Unterordnung des Sohnes unter den Vater betonen, welche sie bis zu ihrem letzten Grunde zurückverfolgten, nämlich bis zur Gezeugtheit des Sohnes aus dem Vater, sowie sie dieselbe an der Hand biblischer Angaben bis in ihre letzten Consequenzen verfolgten, nämlich bis zum Schlusse der Weltentwickelung, wenn Christus, nachdem er sich Alles unterworfen hat, das Reich dem Vater zurückgeben wird, damit Gott Alles in Allem sei. Auch Novatian spricht einmal (c. 27) aus Anlaß der Stelle Joh. 10, 30 von einer Einheit der Eintracht, Einmüthigkeit und Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn; damit ist aber nicht das Verhältniß des Vaters zur zweiten göttlichen Person, sondern zum Gottmenschen Christus gemeint und durchaus kein Ditheismus statuirt; diesen schließt Novatian ausdrücklich aus, wenn er Beiden eine communio substantiae zuerkennt.

---

[1]) De trinitate c. 29. — Überhaupt wird der heilige Geist in der vornicänischen Epoche, besonders dort, wo eine Hinneigung zu subordinationistischen Anschauungen sich kundgibt, bloß als Wirkungsprincip geschildert: *Ἡ σωτήριος χάρις . . . . . . αναφανδὸν ἐξεκάλυπτεν αὐτὸν τὸν τῶν ὅλων Θεὸν, τὸν τοῖς πάλαι ἀνθρώποις ἐγνωσμένον, Θεὸν ἅμα καὶ Πατέρα εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς κηρύττουσα. τήντε τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διὰ τοῦ υἱοῦ τοῖς ἀξίοις ἐπιχορηγοῦσα δύναμιν. αὐτῷ πῶς τὴν ἁγίαν καὶ μακαρίαν καὶ μυστικὴν Τρίαδα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, εἰς σωτήριον ἐλπίδα, διὰ τῆς ἐν χριστῷ αναγεννήσεως ἡ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία παραλαβοῦσα φυλάττει.* Euseb. contr. Marcell. Ancyr. I, c. 1.

[2]) In hoc Spiritu nemo unquam anathema dicit Jesum (1 Cor. 12, 3), nemo negavit Christum Dei Filium, nec reprobavit Creatorem Deum .... in hunc quisquis blasphemaverit, remissionem non habet. .... Trin., c. 29.

Wir sehen, die lehrhafte Entwickelung des kirchlichen Bekenntnisses gedieh ebenso weit, als es durch den häretischen Gegensatz veranlaßt worden; die Beschränktheit des häretischen Gegensatzes ließ es vor der Hand noch zu keiner allseitigen und vollständigen, die inneren Verhältnisse des göttlichen Lebens näher beleuchtenden Exposition der christlichen Gottes- und Trinitätslehre kommen. Diese Bemerkung wird sich uns auch in den unmittelbar folgenden Streitigkeiten mit Sabellius aufdrängen.

§. 180.

Mit der Lehre des Noetus hängt die ursprüngliche Lehre des Sabellius zusammen, die in der lybischen Pentapolis [1]) und in Rom [2]) Anhänger gewann. Sofern Sabellius sein Denken anfangs auf den patripassianischen Gegensatz zwischen dem ungewordenen und gewordenen Gotte beschränkte, konnte bei ihm vom heiligen Geiste gar keine Rede sein; daher ihn Dionys von Alexandrien [3]) einer völligen *ἀναισθησία τοῦ ἁγίου πνεύματος* bezüchtiget. Dieses Gebrechen seiner Lehre suchte er später zu verbessern, und verschmolz seinen Monarchianismus mit der mißverstandenen christlichen Trinitätslehre zu einem sogenannten Modalismus [4]), welchem gemäß der an sich Eine Gott unter drei Modis nacheinander als Vater, Sohn und Geist sich geoffenbart hätte; im alten Testamente habe Gott als Vater das Gesetz gegeben, im N. T. als Sohn im Fleische sich geoffenbart, als heiliger Geist sei er über die Apostel gekommen. Zur Bekämpfung der sabellianischen Häresie sah sich zunächst der alexandrinische Patriarch Dionysius aufgefordert [5]); da er indeß an das entgegengesetzte Extrem des Modalismus, an den Tritheismus anzustreifen schien, so faßte der römische Dionysius eine Schrift ab, welche gegen beide Extreme zugleich gekehrt war, und von welcher uns noch ein Bruchstück in des Athanasius Liber de decretis Synodi

---

[1]) Euseb. H. E. VII, 6.

[2]) Philosophum. IX, 11.

[3]) Euseb. H. E. VII, 6.

[4]) Unter diesem Charakter wird die Irrlehre des Sabellius bei Epiphan. haer. 62 und Theodoret. haer. fab. II, 9 dargestellt.

[5]) Vgl. oben §. 176.

Nicaenae (n. 26) erhalten blieb. Der römische Dionysius fordert die Substanzeinheit der drei Personen im Namen der Einheit Gottes; die göttliche Dreiheit müsse im Gedanken des Einen Allschöpfers, wie in einem höchsten Gipfel zusammengefaßt werden, drei substanziell getrennte Potenzen annehmen, heiße die göttliche Monarchie zerreißen. Dieses Frevels habe sich Marcion schuldig gemacht, der die göttliche Monarchie in drei Principien auseinanderrieß; dieß that er nicht als Schüler Christi, sondern aus diabolischer Eingebung. Eben so falsch wäre es, wenn man den Sohn zwar aus dem Vater hervorgehen ließe, aber statt des Gezeugtwerdens des Sohnes ein Geschaffenwerden desselben behaupten würde; die Schrift weiß bezüglich des Sohnes wol von einem γεγενῆσθαι, aber von keinem γεγονέναι. Wie man das in Sprichw. 8, 22 von der Weisheit ausgesagte κτίζειν zu verstehen habe, ist aus Kol. 1, 15; Psalm 109, 3 u. s. w. hinlänglich zu entnehmen. Eine substanzielle Separation des Vaters vom Sohne ist durch Joh. 10, 30; 14, 10 ausgeschlossen. Der alexandrinische Patriarch unterließ nicht, sich wider die gegen ihn nach Rom berichteten Anschuldigungen zu rechtfertigen; er schickte eine in 4 Büchern abgefaßte Schrift an den Papst Dionysius, und veröffentlichte nebstdem noch (a. 262) eine andere Schrift unter dem Titel Elenchus et Apologia, aus welchen Schriften Athanasius in seiner Epistola de sententia Dionysii Alexandrini (n. 15—25) etwelche Bruchstücke mittheilt [1]). Der alexandrinische Bischof gibt zu, das eine oder andere Bild gebraucht zu haben, welches auf den Gedanken einer Wesensverschiedenheit zwischen Vater und Sohn, und eines Geschaffenseins des letzteren hinzudeuten scheinen könnte; er habe indeß auch andere nicht zu mißverstehende Bilder gebraucht, und die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater nie läugnen wollen. Von dem Lichte verstehe es sich von selbst, daß es leuchte; wenn also der Vater mit dem Lichte, und der Sohn mit dem Glanze oder den Strahlen des Lichtes verglichen werde, so verstehe es sich von sich selber, daß man dem Sohne ein mit dem Vater gleichewiges und consubstanziales Sein zuerkenne. So wahr der Vater seit ewig Vater ist, mußte er seit

[1]) Dieser gegen die Arianer gerichteten Schrift des Athanasius läßt sich Gregor's von Nyssa Sermo adv. Arium et Sabellium (abgedruckt in Mai's Nov. Coll. PP., Tom. IV, P. I, p. 1—15) anreihen.

ewig einen gleichwesentlichen Sohn haben; beide sind von einander unabtrennlich vorhanden, und eben so ist der vom Vater durch den Sohn ausgehende Geist unzertrennlich mit beiden verbunden. Gott ist die Quelle alles Guten; der Sohn der Strom, der aus dieser Quelle ausfließt. Der Sohn heißt auch Wort, weil das Wort ein Ausfluß des Gedankens ist; es ist im Herzen und im Munde, in beiden ein anderes und doch auch wieder dasselbe [1]). Den Ausdruck *ποιητής* will Dionysius im Verhältniß des Vaters zum Sohne nur insofern gebraucht haben, als vom menschgewordenen Sohne Gottes die Rede war, dessen Menschennatur allerdings nicht bloß etwas Gezeugtes, sondern auch etwas Geschaffenes ist. Vom ewigen Worte hingegen läßt sich nicht sagen, daß es ein Geschaffenes sei; denn die Weisheit ist ja Gott selber, mithin nicht Etwas, was erst durch Gott hervorgebracht worden wäre. Wenn man die Dreiheit der Hypostasen in Gott für Tritheismus ausgeben will, so muß man die Trinität selber aufgeben d. h. von dem altererbten Bekenntniß der Kirche sich lossagen.

Eusebius Pamphili setzt die Polemik gegen Sabellius fort [2]). Vor Allem besteht er darauf, daß die Benennung *Λόγος* keine Läugnung des Personseins involvire; denn sonst könnte auch Johannes, der sich eine Stimme (vox clamantis in deserto) nennt, nicht als Person gelten. Christus nennt Gott seinen Vater; wollte man an dem sabellianischen *υἱοπάτωρ* festhalten, so müßte man sagen, der Vater habe sich selbst geboren, sich selbst gesendet, zu sich selber gebetet u. s. w. Auch widerspricht es der Schrift, zu meinen, daß erst mit der zeitlichen Geburt Christi das Sein des Sohnes angefangen habe; spricht sie ja doch von einer ewigen Geburt des Wortes oder Sohnes, und die Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu bestätiget nur die Identität der Person Christi mit dem seit ewig aus dem Vater gebornen göttlichen Sohne. Wie der Sohn, so wird auch der heilige Geist in der Schrift concret

[1]) *Ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τοῦ λόγου, ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ· ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς, ὁ λόγος, τοῦ νοῦ· πρὸ ἐκείνου μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' οὐδὲ ἔξωθέν πόθεν σὺν ἐκείνῳ γενόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ.* De sententia Dionysii, n. 23.

[2]) Libri duo de fide adv. Sabellium. Siehe Gallandi Bibl. PP., Tom. IV, p. 469—478.

und wesenhaft genommen (Joh. 16, 7), ohne daß deßhalb drei Götter statuirt würden; die Schrift weiß nur von einem Gotte, der ungezeugt, einen göttlichen Sohn aus sich gezeugt hat, und vom Sohne den Geist gesendet werden läßt [1]).

§. 181.

Eusebius führt seine antisabellianische Polemik weiter fort in zwei gegen den Bischof Marcellus von Ancyra gerichteten Schriften, deren eine: Libri II contra Marcellum, den Beweis führt, daß Marcellus über den Sohn Gottes heterodox denke — die andere: De ecclesiastica Theologia libri III, die sabellianischen Irrthümer des Marcellus ausführlich widerlegt. Die Abfassung beider Schriften fällt bereits in die Zeit der arianischen Streitigkeiten, und bezweckt eine Rechtfertigung der Absetzung, welche die zu Constantinopel (a. 336) versammelten arianischen Bischöfe über Marcellus verhängt hatten [2]) — wogegen freilich die rechtgläubigen Väter auf ihrer Versammlung zu Sardica ihn wieder in sein früheres Amt einsetzten, nachdem er sich über seine Orthodoxie gerechtfertiget hatte [3]). Den Beweis, daß Marcellus, wenigstens in seinen Schriften gegen die Arianer, baaren Sabellianismus lehrte, hat Eusebius vollkommen geliefert; die Stellen, welche Eusebius aus den gegen Asterius, Eusebius von Nikomedia, Paulinus von Antiochia, Narcissus von Neronias, Origenes gerichteten Äußerungen des Marcellus anführt, lassen darüber keinen Zweifel übrig. Marcellus tadelt an Origenes,

---

[1]) Quia est Pater vere, est et Filius vere, est et Spiritus sanctus. Non otiosi sermones, non vacua verba, sed natura vera: Pater non natus, et solus non natus: et Filius unigenitus et solus unigenitus est; Spiritus sanctus, qui a Filio secundum voluntatem Patris mittitur. O. c., Lib. I, p. 471.

[2]) Mit ihm wurde zugleich der ihm geistesverwandte Photinus seines Bisthums entsetzt. Vgl. Epiphan. haer. 71.

[3]) Die Rechtfertigungsschrift des Marcellus an Papst Julius sammt beigefügten Glaubensbekenntniß bei Epiphan. haer. 72, n. 2. 3. — Eusebius kennt das Glaubensbekenntniß des Marcellus, findet es aber ungenügend. Überhaupt waren die arianisch Gesinnten über das Verhalten der Väter von Sardica gegen Marcellus sehr unzufrieden; vgl. Hilarii ex op. hist. fragm. III, n. 2—5.

daß dieser den Sohn für eine vom Vater zu unterscheidende Hypostase halte; er stößt sich daran, daß der Ausdruck „Zeugen" vom Vater im wörtlichen Sinne verstanden werde, und meint, eine reale Zeugung führe auf einen materialistisch-sinnlichen Begriff von Gott, und nur unter der Voraussetzung, daß Gott ein theilbares Körperwesen sei, könne man sich von ihm denken, daß er gleich Menschen und Thieren einen substanziellen Sproßen habe; den unsichtbaren Sohn mit Asterius das Abbild des Vaters zu nennen, sei ein Widersinn, da nur sichtbare Dinge versichtbarende Abbilder sein können u. s. w. Das Gesagte beweist zur Genüge, daß Marcellus den Begriff einer ewigen Zeugung nicht hatte; er gibt auch nicht zu, daß derselbe in der Schrift gelehrt werde. Die Weisheit sage von sich wol, daß sie vor aller Zeit gegründet worden sei, nicht aber, daß sie vor aller Zeit gezeugt oder geboren worden sei. Allerdings sei das Wort ewig bei Gott gewesen, nämlich als göttliches Denken und Wollen, ohne welches die Geistnatur Gottes nicht gedacht werden kann; das Gezeugtwerden des Wortes oder Sohnes Gottes könne nichts anderes sein, als das thätige Nachaußenwirken des göttlichen Denkens und Wollens. In diesem Sinne ist Gott durch sein Wort als schaffender aus sich herausgetreten; in diesem Sinne hat er in Christus die Menschheit angenommen, und erst auf den menschgewordenen Gott, nicht auf den Logos, passen die biblischen Prädicate: Sohn Gottes, Erstgeborner, Abbild des Vaters u. s. w. Sobald einmal die Zwecke des göttlichen Nachaußentretens erreicht sein werden, wird auch der Logos ganz wieder in den Vater zurücktreten, und damit auch das Subject jener biblischen Prädicate wegfallen, welche sich ausschließlich auf die heilsökonomischen Thätigkeiten Gottes beziehen.

Dieses ganze Lehrsystem des Marcellus beruht nun — bemerkt Eusebius — auf einer völligen Mißdeutung oder Außerachtlassung der allerwichtigsten Stellen der Schrift, wie er denn überhaupt in Auslegung der Schrift augenfälligster Verstöße, die man bei einem Bischofe nicht vermuthen sollte, sich schuldig machte [1]). Daß das Wort nicht bloß ein Vermögen Gottes, sondern etwas Subsistentes

[1]) Belege hiefür bringt Eusebius in seiner Schrift contra Marcellum Lib. I, c. 2, bei.

sei, geht unzweideutig aus dem ganzen Inhalte des Johannes-evangeliums hervor. In Joh. 1, 1 wird das Wort Gott genannt; es heißt daselbst nicht: „Göttlich war das Wort" sondern: Gott war das Wort. In Joh. 1, 8 ist vom Logos als Weltschöpfer und Weltlichte die Rede, und zwar in solcher Weise, daß man an ein, vom Vater hypostatisch verschiedenes Subject zu denken hat, welches die Absichten des Vaters vollführt: δι' αὐτοῦ (nicht ὑπ' αὐτοῦ) ὁ κόσμος ἐγένετο. Die Welt, heißt es weiter, habe ihn, den Logos-Gott, Welterleuchter u. s. w. nicht erkannt; dieß wäre unrichtig, wenn darunter der Vater selber gemeint sein sollte, welchen die Vernunft durch sich selbst als höchsten findet, und die Juden auch von jeher als Gott erkannt und geehrt haben. Der Logos wird Joh. 1, 15 als Eingeborner, als Sohn Gottes bezeichnet; wenn von ihm gesagt wird, daß er mittelst seiner Fleischwerdung als solcher erkannt worden sei, so muß er es früher schon gewesen sein, ist es also nicht erst durch die Menschwerdung geworden. Das fleischgewordene Wort hatte bereits vor seiner Fleischwerdung ein vom Vater hypostatisch verschiedenes Sein: Christus betet Joh. 17, 1 ff., der Vater möge ihn mit jener Glorie verherrlichen, die er vor der Weltschöpfung hatte; der Täufer sagt Joh. 1, 15: Christus, der nach ihm geboren wurde, sei vor ihm gewesen. Bei Joh. 3, 16 heißt es, daß Gott seinen Sohn gesendet habe; dieser muß also schon vor der Sendung ein vom Vater verschiedenes Subject gewesen sein. Ferner heißt es von Christus zu wiederholten Malen [1], daß er vom Himmel gestiegen, vom Vater gesendet worden sei. In Phil. 3, 5 wird vom vorzeitlichen Sein Christi in solcher Weise gesprochen, daß über seine vorzeitliche persönliche Unterschiedenheit vom Vater kein Zweifel bestehen kann; er wird aequalis Deo genannt, es wird ihm der Beschluß der Selbstentäußerung beigelegt und seine persönliche Identität mit dem geschichtlichen Christus ausgesagt. In Gal. 3, 19 heißt Christus der Mittler zwischen Gott und den Engeln; also muß er eine vom göttlichen Vater verschiedene Person sein. Dasselbe ergibt sich aus Hebr. 1, 2; 10, 21; 2 Kor. 3, 18 u. s. w., in welchen Stellen Christus der Hohepriester, der Abglanz der Glorie des Vaters, das Bild des unsichtbaren

---

[1] Joh. 6, 41. 57; 8, 17.

Gottes, der Sohn, durch welchen der Vater die Äonen geschaffen, genannt wird. An diese neutestamentlichen Aussprüche schließt sich eine Reihe alttestamentlicher Prophetenstellen an, in welchen das Wort Gottes Quelle des Lebens, Licht (Psalm 35, 10), Wahrheit, Strom, Gerechtigkeit, Sonne der Gerechtigkeit, Weisheit, Baum des Lebens, gottgesegneter Berg, Weisheit, Hoherpriester, Gott, Arm des Herrn genannt wird, Bezeichnungen, welche dem Worte Gottes als solchem gelten, und eine hypostatische Existenz desselben vor seiner Fleischwerdung voraussetzen. Marcellus, der dieß nicht zugeben will, sinkt auf den Standpunct des gemeinen Judaismus herab, welchem die prophetische Offenbarung vom Worte Gottes unverständlich blieb, weil er einzig bei dem Glauben an den Einen Gott stehen blieb, ohne die Lehre vom Heile Gottes zu fassen. Marcellus bemüht sich vergeblich, die Logoslehre aus den Schriften des A. T. zu beseitigen. Er meint, die „Weisheit" in Sprichw. 8, 12 ff. sei bloß als Eigenschaft Gottes zu verstehen. Damit verträgt sich aber nicht, daß die Weisheit Sprichw. 7, 9 als Schwester Gottes bezeichnet wird. Die Worte der Weisheit Sprichw. 8, 22: Κύριος ἔκτισέ με beweisen nicht ihre Geschöpflichkeit; ἔκτισε bedeutet im gegebenen Contexte eben nur so viel als κατέταξε oder κατέστησε, und kann jedenfalls nicht, wie Marcellus meint, auf die caro Salvatoris bezogen werden, da das Wort nicht vor aller Zeit, sondern erst in der Zeit Fleisch geworden ist, während die Weisheit vor aller Zeit gezeugt wurde. Die rohe Willkür, mit welcher Marcellus in Auslegung der angeführten Stellen zu Werke geht, kommt jener gleich, mit welcher er die Stelle Kol. 1, 15 behandelt. Wenn daselbst Christus das Bild des unsichtbaren Gottes genannt wird, so will Marcellus dieß auf die leibliche Erscheinung Christi, auf das Fleisch des Erlösers bezogen wissen; trotzdem daß in der angezogenen Stelle nicht vom Fleische, sondern von der Person des Erlösers die Rede ist, und dieselbe ausdrücklich als eine vor aller Zeit (πρὸ πάντων) existirende bezeichnet wird. Man muß sich aber billig wundern, daß Marcellus, nachdem er auf der einen Seite die Leiblichkeit des Erlösers so hoch stellt, sich kein Bedenken daraus macht, zu behaupten, daß die caro Christi nicht auf immer mit dem Logos vereiniget bleiben werde. Weiß Marcellus nichts von der zukünftigen Verklärung der Leiber? Weiß er nicht, daß Christi Leib schon vor dem Leiden und Tode Christi auf dem Tabor verklärt worden ist?

Marcellus glaubt sich für seine Ansicht auf Joh. 6, 62 ff. berufen zu dürfen; allein wer sieht nicht, daß die daselbst angeführten Worte nicht den Leib Christi, sondern bloß das fleischliche und ungeistige Genießen des Fleisches und Blutes Christi betreffen? Mit der erwähnten Ansicht des Marcellus über die Leiblichkeit Christi hängt zusammen, daß er unter Berufung auf Apgsch. 3, 21; Psalm 109, 2; 1 Kor. 15, 28 dem Reiche Christi keine ewige, sondern eine endliche Dauer, bis zur Wiederherstellung aller Dinge, zuschreibt. Indeß ist leicht zu erkennen, daß in den genannten Stellen ganz etwas anderes, als ein Ende der Herrschaft Christi angedeutet werden will: Christus soll im Himmel thronen, bis der allmächtige Vater alle Widersacher des Reiches Christi niedergeworfen haben wird; dann wird Christus vom Himmel niedersteigen zum allgemeinen Gerichte und mit den Heiligen in den Himmel zurückkehren, und Gott d. i. der Vater mit dem Logos, wird sodann Alles in Allem sein, weil alle Heiligen in Gott d. i. im Vater durch Christus, Eins sein und im Sohne, der ewigen Weisheit des Vaters, ein unsterbliches Leben leben werden. Der Leib Christi wird nicht aufhören, sondern deificirt werden, gleichwie die Heiligen im Theilhaben an der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Klarheit und Herrlichkeit Christi Gottes voll sein werden, und ewig durch Christus Gnade und Herrlichkeit empfangen werden, auf daß die Worte Luk. 1, 33 erfüllt werden: Er wird ewig herrschen, und seines Reiches wird kein Ende sein.

§. 182.

Auch Acacius, der Nachfolger des Eusebius auf dem Bischofsstuhle von Cäsarea, schrieb eine *Ἀντιλογία πρὸς Μάρκελλον*, aus welcher Epiphanius [1]) ein Fragment aufbewahrt hat. Acacius vertheidiget in dieser Schrift seinen Freund Asterius, welchen Marcellus als einen Anhänger der arianischen Häresie bekämpft hatte. Marcellus stieß sich namentlich an der Bezeichnung des Sohnes Gottes als Abbildes Gottes [2]); der Ausdruck Bild besage eine bloße Ähnlichkeit des Sohnes mit Gott, wodurch die Göttlichkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit Gott geläugnet werde. Acacius

---

[1]) Haer. 72, n. 6—10.   [2]) Vgl. Oben S. 20.



erwidert, daß Marcellus den Ausdruck Bild oder Ebenbild nicht verstehe; er meine, weil ein von einem menschlichen Künstler verfertigtes Bild als etwas Todtes und Lebloses nur ein matter und unvollkommener Abdruck des lebendigen Originales sei, so könne auch der göttliche Vater kein vollkommenes Ebenbild seiner selbst erzeugen. Und doch müsse Gott, wenn er zeuge, etwas ihm Gleiches, somit etwas Vollkommenes, als König einen König, als Gott einen Gott zeugen. Ein lebendiges Abbild kann der Wesenheit des Abgebildeten theilhaft sein; somit kann der Sohn, als lebendiges Abbild des göttlichen Vaters, gleichfalls göttlicher Natur sein, und muß es sogar sein, wenn er als einziger Sohn der erschöpfende Ausdruck des göttlichen Wesens des Vaters ist. In diesem Sinne nennt Asterius den Sohn *ἀπαραλλακτὸν εἰκόνα δόξης Θεοῦ*, und schreibt ihm eine *μίμησις ὁμοιοτάτη ζωῆς τε καὶ ἐνεργείας τοῦ Πατρός* zu. Der Sohn muß etwas Wesenhaftes, vom Vater real Unterschiedenes sein, so gewiß er ein lebendiges und vollkommenes Abbild des Vaters ist; nur so ist der Sohn das vollkommenste Abbild der Wesenheit, Macht, Weisheit und Glorie des Vaters.

Wenn Acacius den Sohn ein reelles Abbild der Wesenheit des Vaters nennt, so führt er eine zweite göttliche Wesenheit neben der ersten ein, und stellt sie, wie aus einer anderweitigen Äußerung hervorgeht [1], in ein Verhältniß der Unterordnung zur *οὐσία* des Vaters, so daß der Sohn gewißermaaßen als zweiter Gott nach dem ersten Gott erscheint. Daraus wird nun wol zum Theile auch die Polemik des Marcellus gegen Asterius erklärlich [2], und man erkennt, wie durch beide streitende Theile eben nur zwei entgegengesetzte Irrthümer vertreten sind, in deren einem die ewige Unterordnung des Sohnes unter den Vater festgehalten wird, während der antiarianische Marcellus den zeitlich dem Vater untergeordneten Sohn schließlich in der Wesenheit des Vaters aufgehen läßt.

---

[1]) *Εὐσεβὲς γαρ* — sagt Acacius bei Epiphanius (l. c.) — *τὸν Θεὸν βασιλεύειν, πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθέντος τοῦ Υἱοῦ καὶ βασιλευομένου βασιλέως, δι᾽ οὗ καὶ τὰ λοιπὰ βασιλεύεται, εὐχαρίστως ὁμολογοῦντος τὴν ὑποταγήν.*

[2]) Asterius trat jedoch auf der Synode von Sarbica zur rechtgläubigen Partei über. Vgl. Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 15.

§. 183.

Die orthodoxe Widerlegung des von Acacius gerügten Sabellianismus des Marcellus findet sich bei Athanasius [1]), welcher dem Sabellianismus gegenüber die Wesenhaftigkeit des Logos betont, diesen aber nicht bloß, wie Acacius, von Seite seines Unterschiedes vom Vater als dessen Bildes, sondern als die eingeborne Weisheit des Vaters faßt, womit nebst der Wesenhaftigkeit des Sohnes auch die unzertrennliche Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater gewahrt ist. Der Sohn ist keine *ἄλλη οὐσία*, sondern die *οὐσιώδης σοφία* und der *ἐνούσιος λόγος* im Vater. Wäre der Logos oder das Wort nicht wesenhaft, so wären Gottes Worte wesenloser Schall (*λαλῶν εἰς ἀέρα*), wie die menschlichen Worte, und Gott müßte sodann auch gleich den Menschen einen Leib haben. Der Logos muß demnach, wie er Deus ex Deo, Sapientia ex Sapientia, *λόγος ἐκ λογικοῦ*, Sohn vom Vater ist, auch *ἐξ ὑποστάσεως ὑποστάτος*, *ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος*, *ἐξ ὄντος ὢν* sein. Wäre er unpersönliche Weisheit und unpersönliches Wort des Vaters, so wäre er eine Qualität und Accidenz des Vaters, und dieser erschiene als ein aus Substanz und Accidenz zusammengesetzter; sollte aber die Weisheit und das Wort der Vater selber sein, so müßte man, wenn die Ausdrücke Sohn, Gezeugter, nicht leere Laute sein sollen, sagen, der Vater habe sich selber erzeugt, sei sein eigener Vater und sein eigener Sohn. So gewiß also der Sohn wahrhaft Gezeugter ist, muß er *ὑποστάτος* sein, ist aber andererseits nur als aus dem Vater seiend, als *φύσει υἱὸς τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* zu denken. Also der Begriff des Sohnes, des *γέννημα*, nicht der des Bildes (*εἰκών*) ist primär zu betonen, wenn dem Sabellianismus auf die rechte Weise entgegengetreten werden soll; die Bedeutung des Sohnes als Bildes (*εἰκών*) ist selbst erst aus jener des Gezeugtseins abzuleiten und zu erklären. Die Bildlichkeit für sich allein würde auf den Gedanken einer bloßen Ähnlichkeit mit Ausschluß der Wesensgleichheit und Wesenseinheit hinführen, das innigste Ineinandersein von Vater und Sohn würde ganz unbeachtet zur Seite treten und der Gedanke an eine Heterousie des Sohnes sich

---

[1]) Oratio quarta adv. Arianos.

hervordrängen. Athanasius nennt den Marcellus nicht, meint aber augenscheinlich ihn und seine Anhänger, wenn er den Wahn Jener bekämpft [1]), die da meinen, Gott hätte den Sohn erst zum Behufe des Schaffens und Wirkens nach Außen als Kraft aus sich herausgesetzt, welche nach Hervorbringung des von Gott Gewollten wieder in Gott zurückträte und im göttlichen Schweigen untersänke. Aber wie können die geschaffenen Dinge fortbestehen, wenn das sie tragende Wort im göttlichen Schweigen versinkt? Wozu wurden sie geschaffen, wenn sie sämmtlich wieder vergehen sollen? Oder läßt Gott sein Wort abermals hervortreten, um Anderes zu schaffen, und dieses abermals vergehen zu lassen, und so in's Unendliche fort? Übrigens könnte — fährt Athanasius fort — die sabellianische Lehre von der *ἔκτασις* und *συστολή* der göttlichen Einheit aus der stoischen Schule geflossen sein; wenigstens würde die stoische Lehre von den endlos sich wiederholenden Weltauflösungs- und Welterneuerungsprocessen trefflich mit der sabellianischen Gotteslehre zusammenstimmen [2]). Aber auch abgesehen hievon ist letztere widerchristlich, und streitet gegen den reinen Gottesbegriff. Soll die Einheit durch ihre Ausdehnung zur Dreiheit werden, und so die göttliche Trias werden, so wird das ursprünglich Eine einem Processe unterworfen, in welchem es sich leidend verhält. Dann muß man fragen: ist die ganze Trinität erst aus der Einheit hervorgegangen, so daß auch der Vater vorher nicht war, oder ist die ursprüngliche Einheit der Vater? Im ersteren Falle hört sie, die Trias setzend, auf, selbst ein Subject zu sein, und es ist dann verfehlt, von ihr zu sagen, sie dehne sich in eine Trias aus. Im anderen Falle hört der Vater auf, zu sein, sobald der Sohn oder Geist ist. In beiden Fällen wird Gott einer Wandlung unterworfen, sein Wesen in den Bereich der körperlichen Naturen herabgezogen.

---

[1]) O. c., n. 11. ff.

[2]) Diogenes Laertius sagt in seinen Vitis Philosophorum in dem Abschnitte über Zeno von den Stoikern Folgendes: *Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδιοποιὸν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν, καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.*

§. 184.

Wenn der Sohn Gottes keine göttliche Hypostase ist, so kann er nur als Mensch ein vom Vater hypostatisch verschiedenes Wesen sein. Diesen Schluß zog Photinus aus der Lehre des Marcellus, und leitete hiedurch den patripassianischen Monarchianismus seines Lehrers wieder auf den ebionitischen zurück [1]). In diesem Sinne konnten die Irrlehren Beider, des Marcellus und Photinus, auf der Synode zu Antiochien (a. 344) von den semiarianischen Eusebianern verurtheilt werden [2]). Die Synode spricht das Anathem über Jene, welche dem göttlichen Worte die Subsistenz absprechen, es als inneres und äußeres (λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός) an einem Anderen haften lassen, und Christum, den Sohn Gottes und Mittler zwischen Gott und Welt, erst mit seiner Erzeugung im Schooße der Jungfrau entstehen lassen. Als Träger dieser Irrthümer werden die Ancyrogalater Marcellus und Scotinus (Σκοτεινός ironisch statt Φωτεινός) bezeichnet, und denselben zur Last gelegt, daß sie im Interesse des Monarchianismus mit den Juden die vorzeitliche Existenz und die ewige Dauer des Reiches Christi läugnen. Auf diese Verdammung der Lehre Photins durch die Eusebianer (d. i. Partisanen des Eusebius von Nikomedia) folgte unmittelbar eine doppelte durch die rechtgläubigen Bischöfe auf zwei Versammlungen [3]), deren erste zu Mailand (a. 345), die andere zu Rom,

[1]) Auch dieser Wendung der sabellianischen Lehre folgt Athanasius, und wird hiedurch auf die Besprechung der Lehren des Paul von Samosata geführt; vgl. Contra Arianos Orat. IV, n. 23. 24. 30—36. Einige Anhänger des Paul von Samosata beriefen sich für ihre Unterscheidung der Person Christi, des Sohnes Gottes vom Logos auf Apstgsch. 10, 36: Misit Deus Verbum filiis Israel annuncians pacem per Jesum Christum. Athanasius macht sie aufmerksam, daß sie zufolge der bei dieser Stelle angenommenen Hermeneutik in 1 Kor. 1, 7 Christum von Christo selber unterscheiden müßten: Exspectantes revelationem Domini nostri Jesu Christi qui confirmabit vos usque in finem sine crimine, in die Domini nostri Jesu Christi. Die in diesen Stellen angenommene Redeweise kommt in der Schrift öfter vor; z. B.: Dixit Moses Ragueli Madianitae genero Mosis (4 Mos. 10, 29) u. s. w.

[2]) Athanas. de Synodis c. 26, n. 5 ff.

[3]) Hilar. ex opere histor. fragm. II, n. 19.

oder vielleicht gleichfalls zu Mailand statt hatte (a. 347). Die letztere Synode entsetzte den Photinus des Bischofsstuhles, den derselbe in der Stadt Sirmium inne hatte. Da jedoch die Stadt an ihrem Bischofe hieng, so hielten es die Väter der Synode für nöthig, ihre Beschlüsse auch den (eusebianisch gesinnten) morgenländischen Bischöfen mitzutheilen, welche alsbald zu Sirmium zusammentraten, und den Bischof Photinus als Häretiker erklärten. Ihr Beschluß blieb ohne Folge; eine zwei Jahre später (a. 351) abermals zu Sirmium zusammengetretene Synode der Eusebianer setzte endlich mit Hilfe kaiserlicher Gewalt die Absetzung und Exilirung des Photinus durch, nachdem er in einer auf sein Verlangen stattgehabten mündlichen Disputation mit Basilius von Ancyra, dem nachmaligen Haupte der Semiarianer als Besiegter erfunden worden war. Die Acten der Disputation sind nicht mehr vorhanden; Epiphanius [1]) erwähnt aber, daß Basilius seinen Gegner befragte, wie derselbe die Stellen 1 Mos. 1, 26 [2]); 1 Mos. 19, 24 [3]) und Dan. 7, 13 [4]) mit seiner Behauptung vereinbaren wolle, daß der Logos anypostatisch sei und der Sohn Gottes erst mit der Empfängniß Jesu im Schooße seiner Mutter zu existiren angefangen habe. Demgemäß veröffentlichte die Synode 27 Anathematismen [5]), in welchen sowol die dem Photinus eigenthümlichen Sätze, als auch seine polemischen Mißdeutungen der ihm entgegengestellten Lehren censurirt, und die Theophanien des A. T. als eben so viele Beweise der Schrift für die hypostatische Existenz des Sohnes Gottes vor seiner Menschwerdung geltend gemacht wurden. Es wird das Anathem gesprochen über Jene, welche glauben, daß Gott die Worte 1 Mos. 1, 26 nicht zum Sohne, sondern zu sich selber gesprochen; daß nicht der Sohn, sondern der ungezeugte Gott dem Abraham erschienen, mit Jakob gerungen; daß nicht der Sohn vom Vater, sondern der Vater selber von sich habe Feuer regnen lassen (1 Mos. 19, 24) u. s. w. Die Synode besiehlt zu glauben, daß der Sohn von Ewigkeit aus Gott

---

[1]) Haer. 71, n. 1. 2.

[2]) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

[3]) Pluit Dominus a Domino.

[4]) Vidi descendentem supra nubes quasi filium hominis ....

[5]) Mitgetheilt bei Athanas. de Synodis, c. 27; vgl. Hefele Conciliengeschichte, Bd. I, S. 619 ff.

gezeugt, dem Vater nicht als zweiter Gott beigeordnet, sondern ihm untergeordnet sei und dem Willen des Vaters diene, des Vaters Gehilfe im Schöpfungswerke gewesen. Das Anathem wird gesprochen über die Meinung, als ob der Sohn Mariä bloßer Mensch gewesen sei und durch Jesai. 44, 6 (welche Stelle die falschen Götzen bekämpft) der eingeborne Gott, der vor allen Äonen gewesen, aufgehoben werde; daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist nur Eine Person seien u. s. w. Ihren eigenen Standpunct bezeichnet die Synode, wenn sie ihre Anschauung von den Wesensverhältnissen Gottes gegen den Vorwurf des Ditheismus verwahrt und erklärt, daß, wie der Sohn Grund und Haupt der Dinge, so Gott Grund und Haupt Christi sei, womit in frommer Weise Alles durch den Sohn auf den grundlosen Grund des All's zurückgeführt sei. — Photinus wurde noch öfter, nämlich auf den Synoden zu Mailand (a. 355), zu Rom (375) und endlich auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel (381) verurtheilt. Er starb, nachdem er, unter Kaiser Julian auf seinen Bischofssitz zurückgekehrt, von Kaiser Valentinian zum zweitenmale exilirt worden war, in der Verbannung c. a. 366. Die Väter des Concils von Aquileja richteten an Kaiser Theodosius die Bitte, daß den Photinianern in Sirmium keine weiteren Zusammenkünfte mehr gestattet werden möchten. Orthodoxe Widerlegungen der Irrlehren Photin's finden sich bei Epiphanius [1]), Avitus von Vienne [2]), Vigilius von Tapsus [3]).

---

[1]) Haer. 71, n. 3–6.

[2]) Ep. 28. Diese Schrift trug dem Avitus von Agobard (Liber adv. Felicem) das Lob eines validissimus Photinianorum expugnator ein.

[3]) Dialogorum contra Arianos (Sabellianos et Photinianos) Libri III. Der in diesen Dialogen den Endentscheid fällende Probus erkennt in den genannten drei Häresien drei einseitige Verirrungen, welche sich gegenseitig so corrigiren, daß daraus das rechtgläubige Bekenntniß der Kirche resultirt: Dixit enim athanasius, tres esse personas, et unam eorum esse naturam. Quae sententia Sabelli quoque et Arii testimonio comprobatur. Nam usque adeo Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sunt potestatis, uniusque naturae, ut Sabellius tantam vim conspiciens unitatis unam et singularem esse putaverit personam. Sed in tantum non est una persona, sed tres distinctae, ut Arius eos inaequales, et natura dicat esse diversos. Ergo inaequalitas Arii distinctionem indicat per-

§. 185.

Das Concil von Constantinopel machte die Wiederholung der Taufe zu einer Bedingung der Wiederaufnahme der vom Sabellianismus und von den „galatischen Häresien" (Marcell und Photin) zur Kirche zurückkehrenden Ketzer — eine Bedingung, welche hinsichtlich der Arianer nicht gestellt wurde. Was nun immer der Grund dieses Unterschiedes in Behandlung der Monarchianer und Arianer (mit Ausnahme der Eunomianer) gewesen sein mag, so viel ist gewiß, daß die Arianer wenigstens insofern über den Monarchianern standen, als sie nicht gleich diesen die Persönlichkeit des Mittlers Christus völlig vernichteten, obschon sie dieselbe nicht nach ihrem wahren Wesen erfaßten, sondern, beim Gedanken des Mittlers stehen bleibend, in subordinatianistischer Weise die vatergleiche Göttlichkeit der Person Christi läugneten. Der Urheber der arianischen Häresie, Arius, war ein alexandrinischer Presbyter, dessen Geistesrichtung und Denkart sich aus dem doppelten Einflusse, einerseits des alexandrinischen Philonismus, und andererseits jenem seines Lehrers oder Freundes, des antiochenischen Presbyters Lucianus, der die Irrlehre des Paulus von Samosata hatte abschwören müssen, hinreichend erklärt. Seine widerkirchliche Denkart trat zuerst c. a. 318 od. 320 offen hervor, als er dem vermeintlichen Sabellianismus seines Bischofes Alexander offen begegnen zu müssen glaubte [1]). Der Bischof sprach nämlich eines Tages in Gegenwart seiner Priester und Kleriker über das Geheimniß der Dreiheit in der Einheit Gottes. Da widersprach ihm Arius mit Heftigkeit und behauptete, daß der Sohn, wenn er ein Gezeugter des Vaters ist,

sonarum. Confusio Sabellii naturae apertius unionem ostendit. Rursus Photinus ad confirmationem sententiae suae, qua putat Christum purum hominem esse, illa replicat testimonia, quod idem Christus humanae conscius naturae aut locutus est aut peregit i. e. dum Patrem sibi majorem, et non suam sed ejus se dicit facere voluntatem, et cetera his similia ... evidentissime Athanasii comprobat fidem, qua Christum asseruit haec omnia non secundum divinitatis, sed secundum humanitatis, quam idem gestabat, fuisse naturam locutum.

[1]) Socrates H. E. I, 5. Etwas abweichend hievon lauten die Erzählungen bei Sozomen. H. E. I, 15; Theodoret. H. E. I, 2; Epiphan. haer. 69, 3.

einen Anfang seines Seins haben, und einmal nicht gewesen, somit aus Nichts geworden sein müsse. Der Mahnung des Bischofes, von seinem Irrthum zu lassen, gab Arius keine Folge; vielmehr wendete er sich an verschiedene Bischöfe, um ihre Zustimmung und Intercession bei Alexander werbend, unter anderen an den Bischof Eusebius von Nikomedia (der damaligen Residenz des Kaisers Constantin), welcher, gleichfalls aus Lucian's Schule hervorgegangen [1], bei anderen Bischöfen die Sache des Arius auf das Lebhafteste bevorwortete [2], und auf das musterhafte Verhalten des Eusebius von Cäsarea hinwies, welcher, ohne entschiedener Arianer zu sein, dennoch die subordinatianistische Partei sichtlich begünstigte. Auch mehrere andere palästinensische und africanische Bischöfe traten dem Arius bei, nebstbei ein Theil des alexandrinischen Klerus. Demnach sah sich der Bischof Alexander zur Berufung einer Synode veranlaßt (a. 320 od. 321), auf welcher nahezu 100 Bischöfe aus Ägypten und Lybien zusammenkamen; Arius sammt seinen Anhängern wurde auf derselben mit dem Anathem belegt. Damit war indeß die kirchliche Einigkeit keineswegs hergestellt; Arius und seine Anhänger traten nur desto gereizter und widersetzlicher gegen Alexander auf. Dieser berief abermals den alexandrinischen und mareotischen Klerus zusammen, und ließ von demselben eine an alle Bischöfe der katholischen Welt gerichtete epistola encyclica unterschreiben [3], welche die Irrlehre des Arius in folgende Sätze zusammenfaßt, deren Schriftwidrigkeit kurz gezeigt wird: Gott war nicht immer Vater — der Logos war nicht von jeher, ist aus dem Nichts geworden, folglich Geschöpf, somit nicht wesensgleich mit dem Vater, nicht wahrhaft und der Natur nach Wort Gottes und Weisheit Gottes, werde nur mißbräuchlich Logos genannt, da er, der *λόγος προφορικός*, erst durch das eigentliche Wort Gottes (*ἴδιος τοῦ θεοῦ λόγος*) zum Sein gelangt sei, und dieß nur darum, um dem Vater als Werkzeug der Schöpfung zu dienen; er ist seiner Natur

---

[1]) Arius begrüßt ihn im einem späteren Schreiben als einen *Συλλουκιανιστής*. Theodoret. H. E. I, 5.

[2]) Vgl. den Brief des Eusebius an den Bischof Paulinus von Tyrus. Theodoret. H. E. I, 6.

[3]) Abgedruckt unter den Werken des Athanasius (ed. Paris. 1698) Tom. I, p. 397 ff.

nach veränderlich, und kennt den Vater nicht vollständig, ja nicht einmal sich selbst erkennt er vollkommen. Im Eingange des Schreibens führt Alexander über Eusebius von Nikomedien Klage, welcher der arianischen Faction zum Stützpunct diene, und eine friedliche Ausgleichung der beklagenswerthen Angelegenheit unmöglich gemacht habe. Ein zweites, von Theodoret [1]) mitgetheiltes Schreiben enthält ähnliche Klagen, verbreitet sich noch weiter über die Irrlehre der Arianer oder Exukontianer (*οἱ ἐξ οὐκ ὄντων*), vergleicht sie mit den Ebioniten, Artemas und Paul von Samosata, berührt auch die Lehre vom heiligen Geiste und urgirt die der Mutter des Herrn gebührende Bezeichnung *θεοτόκος*. Arius mußte Alexandrien verlassen, und begab sich nach Palästina und weiters nach Nikomedia. Von da aus richtete er an Alexander noch ein Schreiben, in welchem er seine Lehre als Antidot wider verschiedene von der Kirche verdammte Irrthümer zu rechtfertigen suchte; wolle man den Sohn nicht mit Valentin eine *προβολή*, nicht mit den Manichäern einen wesensgleichen Theil des Vaters nennen, nicht mit Sabellius als *υἱοπάτωρ* auffassen und nicht wie Hieraklas als Licht aus dem Lichte oder Fackel aus der Fackel — soll er überdieß nicht, früher schon existirend, erst später gezeugt und zum Sohne gemacht worden sein: so bleibe Nichts übrig, als zu sagen, er sei durch Gottes Willen vor den Zeiten und Welten geschaffen worden und habe Sein, Leben, Herrlichkeit vom Vater empfangen, jedoch so, daß dieser der obersten Herrschaft und Herrlichkeit nicht verlustig gegangen. Während seines Aufenthaltes in Nikomedia verfaßte Arius seine *Θαλεία*, welche theilweise der gebundenen Rede und Liederform sich bedienend, augenscheinlich darauf berechnet war, die arianische Lehre den weiten Kreisen des niederen Volkes mundgerecht zu machen [2]). Die damaligen politischen Wirren des östlichen Theiles des Reiches in den Kämpfen zwischen Licinius und Constantinus scheinen dem ungehinderten Fortbestande und Weitergreifen des Arianismus Vorschub geleistet zu haben. Alleinherrscher geworden, wollte Constantin die arianische Angelegenheit, deren Bedeutung er damals noch nicht begriff, durch eine an Arius und Alexander

---

[1]) H. E. I, 4.

[2]) Bruchstücke der *Θαλεία* bei Athanas. Or. I contr. Arian., c. 5. 6.; de Synod. Arimin. etc. c. 15.

erlassene schriftliche Mahnung ausgleichen [1]), und sendete gleichzeitig den Hosius von Corduba als persönlichen Vermittler zum Bischof von Alexandrien. Da dieser Ausgleichungsversuch nicht zum Ziele führte, so berief der Kaiser eine allgemeine Versammlung der Bischöfe des Reiches nach Nicäa (a. 325). Es kamen gegen 300 Bischöfe zusammen [2]); auch Arius und seine bischöflichen Gönner waren anwesend. Den eigentlichen Sitzungen der Synode giengen Besprechungen voraus, in welchen alsbald der junge Diakon Athanasius aus Alexandrien, der in Begleitung seines Bischofes nach Nicäa gekommen, eine hervorragende Bedeutung erlangte, indem er eben so sehr durch seinen rechtgläubigen Eifer, wie durch seine dialektische Gewandtheit glänzte. Unter den Bischöfen that sich in den Disputationen mit den Arianern vornehmlich Marcellus von Ancyra hervor [3]). Die weitaus große Mehrzahl der Bischöfe war von vorneherein antiarianisch gesinnt; gleichwol wollte man die Arianer nicht ungehört verurtheilen, und forderte sie mit anständiger Freundlichkeit auf, sich offen auszusprechen, wie sie dächten, und was sie zur Begründung ihrer Ansichten vorzubringen hätten. Kaum erfuhren aber die versammelten Väter, um was es sich eigentlich handle, so war auch schon die Meinung des Concils gegen Arius entschieden [4]). Da die Partisanen des Eusebius von Nikomedia sahen, daß die Synode die arianischen Sätze von der Geschöpflichkeit (ἐξ οὐκ ὄντων), zeitlichen Entstehung (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) und Wandelbarkeit (τρεπτὴ φύσις) des Sohnes entschieden abweise, so suchten sie dahin zu wirken, daß zur Formulirung der kirchlichen Lehre ausschließlich biblische Ausdrücke gewählt würden [5]), um deren Erklärung es indeß ja eben sich handelte. Die Väter des Concils faßten auch anfangs ihre antiarianische Entscheidung in die biblischen Terminen: „Der Logos sei aus Gott.“ Die Eusebianer stimmten dieser Entscheidung bei, welche ihnen die Möglichkeit offen ließ, den Logos eben so, wie jede andere Creatur von Gott herzuleiten (vgl.

---

[1]) Das Schreiben Constantin's bei Euseb. Vita Constantini II, c. 64–72.

[2]) Athanas. de Synodo Nicaena, n. 3.

[3]) Athanas. Apolog. contr. Arian., c. 23 u. 32.

[4]) Ὡς δὲ καὶ μόνον φθεγγόμενοι κατεγινώσκοντο . . . . . . Athanas. de Syn. Nic., n. 3.

[5]) Athanas. ep. ad Afros, c. 5.

1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 5, 17). Die Väter wurden diese hinterhältige Unaufrichtigkeit gewahr, und erklärten sofort bestimmter: Der Sohn sei aus der Wesenheit Gottes (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ). Da ferner die weiteren biblischen Bezeichnungen des Logos: Bild des Vaters, Kraft Gottes, selbst die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes Gottes von den Eusebianern in jenem weiteren Sinne gefaßt wurden, in welchem sie möglicher Weise auch von den Menschen gebraucht werden konnten [1]), so wählten die Väter endlich, um jeder Mißdeutung vorzubeugen, zur Bezeichnung des über alle Geschöpfe erhabenen Wesens des Sohnes Gottes und seines Verhältnisses zum Vater den Ausdruck ὁμοούσιος [2]). Die Eusebianer, unter sich uneinig, verstummten allgemach, und unterzeichneten endlich, durch kaiserliche Decrete eingeschüchtert, das von der Synode aufgestellte Bekenntniß. Nur zwei Bischöfe, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolomais verweigerten ihre Unterschrift und wurden nebst Arius mit dem Anathem belegt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Eusebius von Cäsarea sagt in einem Schreiben an seine Gemeinde [3]), er sei dem Bekenntniß der Synode beigetreten, nachdem er Gewißheit erlangt, daß der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας keine Theilung der göttlichen Substanz besagen wolle, und durch die ὁμοουσία einzig dieß ausgedrückt werden wolle, daß der Sohn aus der Hypostase oder Usia des Vaters gezeugt, und nicht den Geschöpfen, wol aber in Allem dem Vater ähnlich sei. Die Identificirung der Ausdrücke Hypostasis und Usia gibt aber bereits zu erkennen, daß die Frage vom Verhältniß des göttlichen Sohnes zum göttlichen Vater mit den Arianern noch nicht vollkommen durchgesprochen war; in der That entbrannte bald nach der Synode von Nicäa der Streit auf's Neue, indem diejenigen, welche auf der Synode mehr aus Furcht, denn aus Überzeugung der Formel ὁμοούσιος beigepflichtet hatten, in derselben eine sabellianische Identificirung der Hypostasen des Vaters und Sohnes finden wollten. Die Angriffe der antinicänisch Gesinnten richteten sich zunächst gegen

---

[1]) Z. B. 1 Kor. 11, 7; Röm. 8, 35; 2 Kor. 4, 11. Bei Joel 2, 24 werden die Heuschrecken eine Kraft Gottes genannt.

[2]) Athanas. Syn. Nic., n. 18—20.

[3]) Abgedruckt als Anhang zur Schrift des Athanasius de synodo Nicaena in dessen Opp. Tom. I, p. 238 ff. (ed. Paris.).

den Bischof Eustathius von Antiochia, der sowol auf dem Nicänum, als auch nach demselben dem Arianismus und allen arianisirenden Ansichten auf's Entschiedenste entgegengetreten war, und namentlich den Eusebius von Cäsarea nachdrücklich bekämpfte [1]) — und weiters, und zwar vornehmlich, gegen Athanasius, welcher bald nach der Synode von Nicäa zum Nachfolger des greisen Alexander auf dem Bischofsstuhl von Alexandrien gewählt worden war. Eustathius wurde durch die nach vorübergehender kaiserlicher Ungnade wieder zu Ehren und Einfluß gekommene Partei des Eusebius von Nikomedia auf der Synode von Antiochien (a. 330) abgesetzt, und mußte nach Thracien in's Exil wandern, welches über ihn bis an sein Lebensende (c. a. 360) verhängt blieb [2]), ohne daß er jedoch aufgehört hätte, den ihm treugebliebenen Theil seiner Gemeinde aus der Ferne zu leiten, und durch briefliche Hirtenmahnungen im standhaften Festhalten am rechtgläubigen Bekenntnisse der Kirche zu bestärken. Auch in Alexandrien bestand schon aus vorarianischen Zeiten her eine Spaltung, das sogenannte meletianische Schisma, welches selbst durch die Beschlüsse der nicänischen Synode nicht beigelegt werden konnte. Diese Spaltung benützten die Eusebianer, um den unbeugsamen Vorkämpfer der nicänischen Glaubensformel, der sich der Wiederaufnahme des bereits beim Kaiser wieder zu Gnaden gekommenen Arius beharrlich widersetzte, von dem alexandrinischen Patriarchenstuhle zu stürzen. Die Meletianer mußten auf der Synode von Tyrus (a. 335) verschiedene, bereits schon vorausgehend einmal als grundlos nachgewiesene Anklagen gegen Athanasius erneuern; die Eusebianer aber brachten es dahin, daß Athanasius nicht nur auf der Synode widerrechtlich verurtheilt, und durch die weiteren Beschlüsse einer Synode zu Jerusalem Arius in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde: sondern sie verdächtigten den

---

[1]) Die Streitschriften des Eustathius sind bis auf einige kleine Fragmente verloren gegangen. Dahin gehören: 8 Bücher gegen die Arianer — eine Schrift de anima — zwei Abhandlungen über Sprichw. 8, 22 und 9, 5. Die Fragmente sind gesammelt in Gallandi Biblioth., Tom. IV, p. 573—582.

[2]) Johannes Chrysostomus setzte ihm ein Denkmal in seinem *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Εὐστάθιον ἀρχιεπίσκοπον Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης.* Opp. (ed. Montfaucon) Tom. II, p. 603—610.

entsetzten Bischof beim Kaiser so sehr, daß dieser ihn nach Trier verbannte. Arius versuchte nach Alexandrien zurückzukehren; die alexandrinische Kirche verweigerte ihm aber ihre Gemeinschaft. Er wendete sich nach Constantinopel, wo seine Freunde mit Aufbietung aller Mittel und Anstrengungen eine kirchliche Demonstration zu seinen Gunsten zuwege zu bringen trachteten. Da wurde Arius, am Vorabend des Sonntages, an welchem er feierlich in die Kirche eingeführt werden sollte, von einem plötzlichen Tode ereilt (a. 336). Das Jahr darauf starb Kaiser Constantin, die exilirten Bischöfe erhielten Erlaubniß, in ihre Diöcesen zurückzukehren. Kaum war jedoch Athanasius nach Alexandrien zurückgekommen (a. 338), so spannen die Eusebianer neue Machinationen gegen ihn an; wie durch ihre Umtriebe Eusebius von Nikomedia unter Verdrängung des rechtmäßigen Bischofes auf den Bischofsstuhl von Constantinopel gelangte, so sollte Athanasius seines rechtmäßigen Sitzes beraubt werden. Sie stellten ihm einen arianischen Gegenbischof entgegen, erneuerten die alten Anklagen wegen Mord, Sacrilegium, Verhinderung der Getreidezufuhren aus Alexandrien nach Constantinopel u. s. w. [1]), und machten seine Stellung so schwierig, daß er für nöthig hielt, nach Rom zu Papst Julius zu fliehen (a. 341). Er unterließ nicht, bevor er Alexandrien verließ, in einem Rundschreiben an die katholischen Bischöfe [2]) wider die ihm und der alexandrinischen Kirche angethane Schmach und Vergewaltigung Verwahrung einzulegen; er schildert die Schand- und Frevelthaten, welche der von der arianischen Partei der alexandrinischen Kirche als Afterbischof aufgedrungene Kappadocier Gregor und sein aus rohen, mit Heiden und Juden untermischten Pöbelhaufen zusammengelesener Anhang an den Heiligthümern, an Priestern, Mönchen und gottgeweihten Jungfrauen sich habe zu Schulden kommen lassen; den Katholiken seien ihre Kirchen gewaltsam weggenommen worden, Athanasius müsse sein bedrohtes Leben durch

---

[1]) Die Lügenhaftigkeit aller dieser Beschuldigungen wurde in einer von hundert Bischöfen unterzeichneten Encyclik der von Athanasius berufenen Synode von Alexandrien (a. 340) constatirt. Die epistola encyclica ist enthalten in Athanas. Apol. contr. Arian., n. 3—19.

[2]) *Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος πρὸς τοὺς κατὰ τόπον συλλειτουργούς, κυρίους ἀγαπητούς.* Abgedruckt in Athanas. Opp. Tom. I, p. 110—118.

die Flucht retten. Nicht bloß Athanasius, sondern auch andere von ihren Sitzen vertriebene rechtgläubige Bischöfe flüchteten nach Rom zu Papst Julius, der bereits eine Synode einberufen hatte, und nach der Ankunft des alexandrinischen Patriarchen auch die Eusebianer zu kommen aufforderte. Diese suchten aber Ausflüchte, obwol eben sie es gewesen waren, die früher bei Papst Julius auf eine Synode gedrungen, dann aber plötzlich, ohne das Eintreffen des päpstlichen Legaten abzuwarten, aus Anlaß einer Kircheneinweihung zu Antiochia unter dem Schutze des von ihnen gewonnenen Kaisers Constantius eine Synode improvisirt hatten (Synodus in encaeniis). Der Citation nach Rom antworteten sie mit Klagen und Verläumdungen gegen Athanasius; die Synode zu Rom (a. 342) erkannte diese Beschuldigungen als grundlos, und Julius erließ an die Kläger ein Mahnschreiben [1], in welchem das gute Recht des Athanasius und der übrigen verfolgten Bischöfe nachdrucksvoll vertreten, die durch die Eusebianer verursachten Störungen des kirchlichen Friedens beleuchtet, und mit ernsten Worten die Rückkehr zur Gerechtigkeit und Eintracht verlangt wurde. Ehe das Schreiben zu den orientalischen Bischöfen gelangte, starb Eusebius von Nikomedia, Athanasius aber hielt sich durch drei Jahre in Rom, sodann zu Aquileja auf, und legte während dieser Zeit den ersten Grund zum abendländischen Mönchswesen. Im Jahre 344 kam auf Anregung mehrerer abendländischer Bischöfe zufolge einer Verständigung des in Mailand residirenden Kaisers Constans mit seinem Bruder Constantius die rechtgläubige Synode von Sardica zu Stande, welche noch einmal in der Sache des Athanasius und der übrigen vertriebenen Bischöfe Recht sprach, und die Hauptführer der arianischen Factionen, darunter Acacius, Ursacius und Valens ihrer Bischofsstühle entsetzte [2]. Die Machinationen der zu Philippopel zusammengekommenen Arianer blieben dießmal ohne Erfolg, Constantius wendete sich mit unwilliger Entrüstung von ihnen ab, und leitete eine ehrenvolle Rückberufung des Athanasius nach Alexandrien ein. Athanasius nahm seinen Weg aus Gallien durch die östlichen Provinzen Europa's über Syrien und Palästina, und

[1] Mitgetheilt bei Athanas. Apol. contr. Arian., n. 21—35.

[2] Die Synodalschreiben des Concils von Sardica bei Athanas. Apol. contr. Arian., n. 37—50.

wurde zu Alexandrien mit unbeschreiblichem Jubel empfangen (a. 346). Indeß war die Gunst des Constantius von keiner Dauer. Nach seines Bruders Constans Ermordung Alleinherrscher geworden, ließ er sich nach einiger Zeit abermals durch verläumderische Einflüsse gegen Athanasius einnehmen und beargwohnte ihn als einen geheimen Anhänger des Magnentius. Die Arianer thaten ihrerseits das Nöthige, um eine Verdammung des Athanasius auf den Synoden zu Arles (a. 353 od. 354) und Mailand (a. 355) durchzusetzen; die standhaften Vertheidiger des nicänischen Symbols, ein Lucifer von Cagliari [1]), Eusebius von Vercelli [2]), Dionysius von Mailand, zuletzt auch noch der Papst Liberius und Hosius von Corduba mußten in's Exil wandern, und endlich wurde auch Athanasius gewaltsam aus Alexandrien vertrieben (a. 356). In demselben Jahre wurde Hilarius von Poitiers, die Säule der Orthodoxie des christlichen Galliens auf Betrieb des Saturnin von Arles und der

[1]) Mit Beziehung auf die oben erwähnte Synode von Mailand (355) schrieb Lucifer seinen Liber ad Constantium Imperatorem de non conveniendo cum haereticis. Abgedruckt in Gallandi Bibl. Tom. VI, p. 209—219. Aus den zwei andern an Constantius gerichteten Schriften Lucifer's: Liber de regibus apostaticis (Gallandi VI, p. 199—208) — De non parcendo in Deum delinquentibus (Gallandi VI, p. 220—244) mahnt die eine den Constantius an die gefährliche Täuschung, in welche er rücksichtlich seines Verhaltens zu Katholiken und Arianern durch den blühenden Zustand seines Reiches sich wiegen lasse; die andere der genannten Schriften entschuldiget die kühne und freimüthige Sprache der beiden früheren durch den Hinweis auf die Pflicht der Bischöfe, für die heilige Sache Gottes und das bedrohte Heilsgut des Glaubens mannhaft und unerschrocken einzustehen. — An die genannten drei Schriften schließt sich noch eine vierte: De eo quod moriendum sit pro Dei Filio (Gallandi VI, p. 245—257), eine feurige Vertheidigung der Sache des Nicänums und des Athanasius unter schweren Anklagen gegen das gottvergessene Treiben der arianischen Verfolger der Kirche. — Unter den Schriften des Athanasius finden sich, jedoch nur in lateinischem Texte zwei Briefe an Lucifer; Athanas. Opp. Tom. I, P. II, p. 965. 966. Über Lucifer's späteres Verhalten vgl. unten §. 333.

[2]) Von Eusebius von Vercelli sind uns bloß 3 Briefe erhalten, einer an Constantius vor der Mailänder Synode, die beiden anderen aus der Verbannung: Ad Vercellensem aliasque fideles ecclesias — Ad Gregorium Episcopum Illiberitanum (auf Hosius' Abfall zu Rimini 359 bezüglich). Die 3 Briefe sind abgedruckt in Gallandi Bibl. Tom. V, p. 78—80.

beiden berüchtigten Factionsführer Ursacius und Valens auf der Synode zu Beziers (a. 356) seines Bisthums entsetzt und nach Phrygien verbannt. Athanasius war bei seiner Vertreibung nur wie durch ein Wunder dem Tode entgangen und in die Einöden der Thebais entflohen, von wo er die Festbriefe (*ἑορταστικαί*) an seine Gemeinde, gegen eine neue arianische Glaubensformel aber eine Encyclik an die Bischöfe Ägyptens und Lybiens [1]) erließ. Er dachte auch an eine Rechtfertigung seiner Sache vor dem Kaiser Constantius, und arbeitete eine Apologie aus [2]), gewann jedoch die Überzeugung, daß ihre Überreichung ein ebenso gewagtes als fruchtloses Unternehmen wäre. Da ihm die Schmähungen der Arianer über sein Entweichen aus Alexandrien zu Ohren kamen, faßte er die apologia de fuga sua [3]) ab, und auf Bitten der ägyptischen Mönche, unter welchen er sich aufhielt, schrieb er seine Historia Arianorum ad Monachos [4]). Das Exil des Athanasius und der übrigen rechtgläubigen Bischöfe dauerte bis zum Tode des Constantius (a. 361), der in seinen letzten Jahren noch vergeblich sich bemüht hatte, durch die von ihm einberufenen Synoden zu Rimini und Seleucia (a. 359), durch gleichzeitige Unterdrückung des Nicänums und der extremeren Factionen der Arianer eine Einigung nach seinem Sinne zu erzielen. Der Kaiser hatte alle Ursache, eine endliche Einigung und einen endlichen Abschluß der streitigen Fragen anzustreben; denn die Arianer waren nicht nur mit den Rechtgläubigen, sondern unter sich entzweit, und schieden sich in drei Lager. Die eine Partei wollte unter Zurückweisung der *ὁμοουσία* wenigstens doch die *ὁμοιουσία* festhalten, und sträubte sich weniger gegen den Begriff, als gegen das Wort Homousie [5]); andere hingegen wollten die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn bloß als eine moralische, durch die Gnade vermittelte verstanden wissen, und läugneten somit

---

[1]) Athanasii Archiepiscopi Alexandriae ad Episcopos Aegypti et Lybiae epistola encyclica contra Arianos. Opp. Tom. I, p. 270—294.

[2]) Apologia ad Imperatorem Constantium Opp. Tom. I, p. 295—320.

[3]) Opp. Tom. I, p. 320—340.

[4]) Opp. Tom. I, p. 345—396.

[5]) Auf der zu Antiochien (a. 269) gehaltenen Synode, welche den Paulus von Samosata entsetzte, war die sabellianische Formel *ὁμοούσιος τῷ πατρί* verdammt worden.

förmlich die Gleichwesentlichkeit des Sohnes; die Aëtianer endlich, deren bedeutendster Führer Eunomius war, läugneten selbst die Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater vollkommen, und hießen darum Anomäer (ἀνόμοιος) — die Substanz ihres Bekenntnisses war die von Arius vorgetragene Lehre von der reinen Geschöpflichkeit des Sohnes, die sie als vollkommene Ungöttlichkeit desselben bestimmten. Das rathlose Schwanken der Anti-Nicäner im Kampfe der unter ihnen sich befehdenden Gegensätze hebt Athanasius in seiner, einige Zeit nach den Synoden von Rimini und Seleucia abgefaßten Schrift de Synodis [1]) hervor, in welcher er nicht weniger, als eilf Bekenntnisse aufzählt [2]), welche sie von a. 341 bis a. 361 (die Synoden von Constantinopel a. 360 und Antiochien a. 361 noch eingerechnet) auf verschiedenen Synoden aufgestellt hatten. Zu den Streitigkeiten über den Sohn gesellten sich noch jene über den heiligen Geist, dessen Gottheit von den Anomäern selbstverständlich, weiter aber auch von dem durch die Partei des Acacius abgesetzten Semiarianer Macedonius von Constantinopel, dem Stifter der Pneumatomachen, förmlich bestritten wurde. Unter den rechtgläubigen Bischöfen, die an der dem Sohne und Geiste mit dem Vater gemeinsamen Göttlichkeit festhielten, wurde zu Antiochien zwischen den Anhängern des vertriebenen rechtmäßigen Bischofes Meletius, und jenen des voreilig ihm substituirten rechtgläubigen Paulinus gestritten, ob οὐσία und ὑπόστασις identisch zu nehmen seien, oder nicht; die Meletianer redeten von drei Hypostasen in der Gottheit, die Paulinianer wollten nur Eine Hypostase zugeben. Die Synode, welche Athanasius nach seiner Rückkehr in seine Diöcese alsbald berief (a. 362), hielt es nicht für gerathen, den Meletianern beizustimmen, und verwies einfach auf die nicänische Formel; über die Pneumatomachen hingegen wurde das Anathem gesprochen. Athanasius erlebte das Ende der arianischen Stürme nicht mehr, obwol er im letzten Jahrzehend seines Lebens, ein zweimaliges kurzes Exil unter Julianus Apostata und dem arianisch gesinnten Valens ausgenommen, die Sache, welcher er sein Leben geweiht hatte, unter dem kraftvollen Auftreten des Papstes Damasus, des

[1]) Epistola de Synodis Ariminii in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis. Opp. Tom. I (P. II), p. 716—770.

[2]) O. c., n. 22—32.

Nachfolgers des Liberius, und bei allwärts sich kundgebenden Zeichen sichtlicher Erstarkung der rechtgläubigen Kirche ihrem ersehnten Ausgange zuschreiten sah. Eine seiner letzten Encykliken war die Epistola ad Afros [1]), in welcher er nochmals das Banner des Nicänums gegen die der Synode von Rimini unterschobenen semiarianischen Beschlüsse erhob. Athanasius starb a. 373, neun Jahre später wurde durch Kaiser Theodosius das zweite ökumenische Concil nach Constantinopel berufen, auf welchem die nicänische Lehre bestätiget, die Eunomianer und Pneumatomachen aber sammt den Apollinaristen verdammt wurden. Auch diese letzteren hatten bereits die Aufmerksamkeit des Athanasius auf sich gezogen, und wurden von ihm bekämpft; sie nahmen dem Arianismus gegenüber eine ähnliche falsche Stellung ein, wie die Sabellianer gegenüber den ebionitischen Monarchianern. Papst Damasus verurtheilte sie auf den drei Synoden zu Rom a. 374, 376 u. 380; auf einer abermaligen römischen Synode (a. 382) wurden die Beschlüsse des zweiten ökumenischen Concils gegen sie erneuert.

§. 186.

Der Verlauf und die Abwickelung der arianischen Streitigkeiten ist, wie aus dem Vorausgehenden ersichtlich, auf das Engste mit den Lebensschicksalen des heldenmüthigen Athanasius verwachsen, dessen Gestalt in jenen Streitigkeiten am bedeutendsten in den Vordergrund tritt. Seine Hauptschriften gegen die arianische Häresie sind: Orationes IV contra Arianos — Epistolae IV ad Serapionem [2]) — Liber de incarnatione Verbi Dei et contra Arianos. Ihm tritt als der Athanasius des Abendlandes Hilarius von Poitiers zur Seite mit seinen zwölf Büchern de Trinitate. An Athanasius reihen sich als Polemiker in der griechisch redenden Kirche an: Marcus Diadochus [3]), Amphilochius von Iconium [4]), Didymus von

---

[1]) Epistola episcoporum Aegypti Libyae nonaginta, nec non beati Athanasii contra Arianos, ad honoratissimos in Africa episcopos. Opp. Tom. I (P. II), p. 891—900.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 609.

[3]) *Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος*. Abgedruckt in Gallandi Bibl. Tom. V, p. 242—249. — Muthmaßungen über die Person des Marcus in den Prolegomenis der Bibl. Galland. Tom V, p. XXIV.

[4]) Von den antiarianischen Schriften des Amphilochius sind uns nur einzelne

Alexandrien mit seinen Schriften de Trinitate (Libri III) und de Spiritu Sancto, Basilius mit seinen Libris V adversus Eunomium und seinem Liber de Spiritu Sancto, Gregor von Nazianz mit seinen berühmten Reden über die Theologie (Gotteslehre), Gregor von Nyssa mit seinen zwölf Reden gegen Eunomius. In der lateinischen Kirche schließen sich an Hilarius an: Victorinus Afer [1], Phöbadius, Bischof von Aginna in Gallien [2], Ambrosius [3] Augustinus und die in Augustin's Fußtapfen tretenden Bekämpfer des vandalischen Arianismus in Africa. Diese letzteren Schriften nehmen, wie auch Augustin's Untersuchungen über die Dreieinigkeitslehre, einen mehr zusammenfassenden und abschließenden Charakter an; in dieser Beziehung sind ihnen aus der griechisch-morgenländischen Kirche die Werke Cyrill's von Alexandrien: der Thesaurus [4],

Bruchstücke erhalten; dieselben finden sich gesammelt in Gallandii Biblioth. Tom. VI, p. 497—507. Ebendaselbst sodann eine διήγησις κατὰ Ἀρειανοῦ καὶ Εὐνομίου καὶ Μακεδονίου, p. 508—513.

[1] Contra Arianos Libri IV. — Opusculum de ὁμοουσίῳ recipiendo. — De generatione Verbi divini. — Hymni tres de Trinitate. Alle diese Schriften finden sich nebst seinen übrigen in Galland. Bibl. Tom. VIII, p. 131—202. — Victorinus natione Afer — berichtet Hieronymus — Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, qui ab eruditis modo intelliguntur. De Scriptor. eccles. In seinen „vier Büchern gegen die Arianer" kommen ein paar auffallende Behauptungen vor; so vindicirt er, an dem Ternar: Substantia, Vita, Intelligentia festhaltend, dem heiligen Geiste eine Art Mutterschaft in Hervorbringung des ewigen Wortes sowol, als in der zeitlichen Erzeugung Jesu; er bezeichnet den göttlichen Vater als Verbum silens und den Sohn als Verbum sonans und Verbum Verbi, was zum mindesten ungewöhnlich und überraschend klingt. Übrigens zeugt seine Schrift Contra Arianos von bedeutender philosophischer Bildung, und ist in ihrer Weise immerhin eine der interessantesten unter den dem 4ten Jahrhunderte angehörigen antiarianischen Schriften der lateinischen Kirche.

[2] Liber contra Arianos — De filii divinitate et consubstantialitate (auch unter dem Titel: de fide orthodoxa adv. Arianos) — Libellus fidei. Abgedruckt bei Gallandi V, p. 250—265.

[3] De fide, Libri V. — De Spiritu Sancto, Libri III.

[4] Ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Diese θησαυροί sind in 35 Abschnitte (λόγοι, Assertiones) abgetheilt, welche zumeist die Gottheit des Sohnes zum Gegenstande haben.

und die Dialogen über die heilige, gleichwesentliche Dreieinigkeit [1]) zur Seite zu stellen.

Athanasius reducirt die arianische Häresie auf folgende Sätze[2]), deren Bekämpfung er sein Leben weihte: Der Sohn war nicht immer, ist nicht aus dem Vater sondern aus Nichts geworden, ist nicht wahrhaft sondern bloß participativer Weise göttlich, erkennt den Vater nicht vollkommen, ist nicht das wahrhafte und einzige Wort des Vaters und bloß nomineller Träger der Bezeichnung: „Wort", ist nicht unwandelbar wie der Vater, sondern wandelbar.

„Der Sohn war einmal (*ποτέ*) nicht: *Ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός.*" Was wäre denn damals gewesen — fragt Athanasius — als der Sohn nicht war? Doch nicht der Vater? Denn dieß zu sagen wäre eine Blasphemie, da der Vater keiner Zeit (*ποτέ*) unterworfen ist. Oder soll der Sohn das Subject des Satzes: *ἦν ποτέ* sein? Dieß hieße so viel als: Der Sohn war, da er nicht war. Der Satz: „Der Sohn war nicht, ehe er geboren wurde," geht auf dasselbe hinaus, und besagt gleichfalls, daß es eine Zeit vor dem Sein des Wortes gegeben habe. Die Schrift weiß nichts von der Zeitlichkeit des Sohnes; sie spricht von ihm als einem solchen, der immer (*ἀεὶ*) und ewig (*ἀΐδιος*) gewesen ist. Vom Sohne redend sagt sie: „Im Anfange war das Wort"; sie nennt ihn denjenigen, der ist, war und sein wird (Offenb. 1, 4), den über Allem seienden, in Ewigkeit gepriesenen Gott (Röm. 9, 5), die Kraft und Weisheit Gottes (1 Kor. 1, 24), welche in Röm. 1, 20 als ewige Macht Gottes bezeichnet wird. Im Hebräerbriefe (1, 3) heißt er der Abglanz der göttlichen Majestät und das Gepräge der göttlichen Substanz. War Gott je ohne Abglanz und seine Substanz je ohne Gepräge? In Psalm 44, 13 wird das Reich des Sohnes als ewiges Reich gepriesen. Christus nennt sich Joh. 14, 6 die Wahrheit; war Gott je ohne Wahrheit? Der Einwand, daß die Coäternität den Sohn zum Bruder des Vaters mache, ist unvernünftig; wird denn nicht ausdrücklich gesagt, daß der Vater Voraussetzung und Princip des

---

[1]) Nämlich die sieben ersten aus den neun Dialogen Cyrill's ad Hermiam. — Nebstdem ist noch eine kürzere Schrift Cyrill's de sancta et vivifica Trinitate zu erwähnen, welche in Mai's Nov. Bibl. P.P., Tom. II, p. 1—31 abgedruckt ist.

[2]) Contra Arianos, Orat. I. n. 9 ff.

Sohnes sei? Freilich ist den Arianern der Gedanke eines Gezeugtseins durch Gott anstößig; sie meinen, daß die geistige Zeugung eben so wie die sinnliche, körperliche mit einer Selbsttheilung des Zeugenden verbunden sei. Wie wenig sich diese Identification der körperlichen Zeugung mit der geistigen billigen lasse, braucht nicht umständlich bewiesen zu werden [1]).

Dem Gesagten zufolge fallen nun auch die Gründe hinweg, aus welchen die Arianer den Sohn aus Nichts hervorgebracht sein lassen wollen. Wäre dieß der Fall, so könnte er nur in Kraft eines relativen Theilhabens am Göttlichen (*κατὰ μετουσίαν*) Sohn, Gott, Weisheit genannt werden. Aber wie sollte er theilhaben? Doch nicht in Kraft des heiligen Geistes, wie alle übrigen Creaturen, da ja der Geist (nach Joh. 16, 14) selber vom Sohne empfängt? Also muß der Sohn unmittelbar am Vater theilhaben; wäre ein Mittleres zwischen dem Sohne und Vater, so wäre der Sohn nicht der Zweite nach dem Vater, und könnte auch nicht der Sohn des Vaters sein, er müßte vielmehr den Sohnesnamen an jenes Mittlere zwischen ihm und dem Vater abtreten, im Widerspruche gegen die ausdrücklichen Worte des Vaters (Matth. 17, 5) und Christi (Joh. 8, 54). Wäre der Sohn aus Nichts geschaffen, so müßte er auch wieder zu Nichts gemacht werden können; er wäre aber sodann eine dem Vater völlig unähnliche Natur.

Gegen diese unausweichliche Consequenz suchen die Arianer Ausflüchte. Sie wagen nicht, die Unähnlichkeit des Sohnes auszusprechen, wollen aber auch keine vollkommene Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater zugeben. Sie meinen, wenn der Sohn dem Vater vollkommen ähnlich wäre, so müßte er ebenso zeugen, wie der Vater zeugt. Sie wollen also die rechtgläubige Lehre der Kirche durchaus in das Gebiet emanatianistischer und naturalistischer Vorstellungen herabziehen. Es fällt ihnen nicht bei, daß nur die Wandelbarkeit der creatürlichen Verhältnisse Ursache ist, daß ein und dasselbe Subject Sohn und auch wieder Vater sein kann. In Gott ist dieß anders; in Gott ist der Vater eigentlichst Vater, der Sohn eigentlichst Sohn, daher der Vater schlechterdings nicht Sohn, der Sohn schlechterdings nicht Vater sein kann. Mit demselben Rechte, als

[1]) Vgl. mit diesen Erörterungen des Athanasius Cyrill's Thesaur., Assertio IV.

man fragt, warum der Sohn nicht selbst auch wieder Vater geworden ist, könnte auch gefragt werden, warum der göttliche Vater nicht auch wieder einen Vater gehabt habe u. s. w.? Der Vatername ist nicht von menschlichen Verhältnissen auf göttliche übertragen, sondern umgekehrt aus den göttlichen Verhältnissen abgeleitet (Eph. 3, 15), und die menschlichen Verhältnisse eine unvollkommene Nachahmung der urhaften göttlichen Wesensverhältnisse. Der Rohheit, mit welcher die Arianer die kirchliche Lehre auffassen, kommt die absurde Impietät der Consequenzen gleich, welche aus ihrer häretischen Ansicht fließen. Nach der Lehre der Schrift hat Gott die Welt durch den Sohn oder das Wort geschaffen. Ist der Sohn etwas vom Vater wesenhaft Verschiedenes, so erscheint er als Instrument des Vaters, und der Vater als unvermögend, die Welt aus Nichts hervorzubringen.

Freilich nehmen die Arianer eben wieder von der Schöpferthätigkeit Gottes Gründe her, um die ewige Sohnschaft Christi zu bestreiten. Gott war immer der Schöpfer — sagen sie — und hat doch erst in der Zeit geschaffen; konnte er nicht auch von Ewigkeit her Vater sein, und doch erst später den Sohn hervorbringen? Hier ist übersehen, daß das Product der göttlichen Schöpfermacht nach Außen fällt und ein Werk des göttlichen Willens ist, der Sohn hingegen ein natürliches Erzeugniß des Vaters, welches innerhalb des göttlichen Wesens gesetzt ist. Man kann Jemanden einen Werkmeister nennen, ehe er sein Werk hervorgebracht hat; aber Vater ist er nicht eher, bis der Sohn vorhanden ist. Die Geschöpflichkeit der Dinge schließt ihre Coäternität mit Gott aus; das Vatersein des ewigen Vaters schließt die Coäternität des Sohnes ein. Das Vatersein ist für den Vater etwas Natürliches, ohne daß er deßhalb einer Nothwendigkeit unterworfen wäre, wie die Arianer, die den Sohn durch den Willen des Vaters hervorgebracht sein lassen, der katholischen Lehre zur Last legen; widrigenfalls müßte man annehmen, daß auch das Gutsein für den Vater einen Zwang involvire, da ihm das Gutsein etwas Natürliches, ja seine Natur selber ist[1].

Eine der häufigst wiederkehrenden Einreden der Arianer gegen die Rechtgläubigen ist, ob dieselben zwei Ungewordene (*ἀγένητοι*) annehmen wollen? Durch den Mißbrauch, welchen sie mit dem,

---

[1]) Vgl. mit dem Gesagten Didymus de Trinitate I, c. 9.

nicht der Bibel, sondern der heidnischen Philosophie entlehnten Ausdrucke ἀγένητος treiben, suchen sie die Unerfahrenen zu verwirren, und ihnen das Zugeständniß abzulocken, daß der Sohn, weil er den Vater zur Voraussetzung habe, γενητός d. i. Geschöpf sei. Soll die „Agenesie“ so viel besagen, als „keinen Vater haben“, so wird sie allerdings ausschließlich dem Vater beizulegen sein; soll sie aber ein ewiges, unentstandenes Sein ausdrücken, so kommt sie dem Sohne eben so gut als dem Vater zu. Das Abbild des Vaters ist nämlich, obwol ein γέννημα des Vaters, dennoch kein γενητόν, weil es sonst eben kein Bild des Vaters wäre; denn welche Ähnlichkeit (ἐμφέρεια) könnte zwischen dem Geschaffenen und Ungeschaffenen statthaben? Daraus folgt, daß der Ausdruck γενητός auf die vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Dinge zu beschränken sei.

Ist der Sohn kein Geschöpf, so kann er auch nicht gleich den Creaturen, eine veränderliche Natur haben. Wie wäre es sonst auch möglich, im Sohne den Vater, den Unveränderlichen zu erkennen? (Joh. 14, 9.) Die Schrift gibt der Unveränderlichkeit des Sohnes Gottes mit ausdrücklichen Worten Zeugniß: Hebr. 13, 8; Psalm 101, 26; 5 Mos. 32, 39; Malach. 3, 6; Christus nennt sich die Wahrheit (Joh. 14, 6). Die Arianer meinen aus der Schrift (Phil. 2, 6; Psalm 44, 8) beweisen zu können, daß Christus seine unwandelbare Güte erst in Kraft der göttlichen Gnade erlangt habe, durch welche sein an sich wandelbarer (freier) Wille gefestiget worden, oder daß er die Unwandelbarkeit als Lohn seiner moralischen Güte geerntet habe. Sonach wäre er in keinem anderen Sinne Gottes Sohn, als alle anderen Gott wohlgefälligen Menschen, Gerechte und bekehrte Sünder (Jesai. 1, 2), mithin bloßer Mensch, wie Paul von Samosata gelehrt hat. Dieß hieße aber auf den Standpunct des Judenthums zurücksinken, und die vorweltliche Existenz und Herrlichkeit Christi läugnen. (Vgl. dagegen Sprichw. 8, 36; Dan. 7, 10; Joh. 17, 5; Psalm 17, 10. 14.) Die Erhöhung Christi, von welcher der Apostel Phil. 2, 9 spricht, betrifft eben nur die Menschheit Christi, während er als Gott stets derjenige blieb, der er vom Anfang her gewesen. In den Stand der Erniedrigung ist aber der Sohn nur deßhalb eingegangen, auf daß wir geheiliget und mit ihm erhöht würden. Allerdings ist der Sohn das Subject der „Erhöhung“; damit wird eben der patri-

passianischen Vorstellung begegnet, die den Vater Mensch werden und leiden läßt. Die Worte: Donavit illi nomen (Phil. 2, 9) sollen nicht ein Geschenk des Vaters an den Sohn, sondern ein Geschenk durch den Sohn an die Menschen ausdrücken, indem in der Menschenordnung und Erlösung sich eben nur das im Schaffen statthabende Wirken des Vaters durch den Sohn fortsetzte. In ähnlicher Weise deutet Athanasius das in Psalm 44, 7 vom Messias-König ausgesagte Gesalbtwerden als ein auf unsere Heiligung und Erhöhung abzweckendes Geschehen am menschgewordenen Sohne Gottes, gemäß den Worten bei Joh. 17, 19: Pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate i. e. in Verbo [1]. Demgemäß ist auch das Herabkommen des heiligen Geistes bei der Taufe im Jordan nicht als Heiligung Christi, der ohnehin heilig war, sondern als ein Herabkommen des heiligen Geistes zu uns Menschen zu verstehen.

§. 187.

Die Arianer stellen der orthodoxen Lehre vom Sohne Gottes eine Reihe biblischer Stellen entgegen, welche seine Geschöpflichkeit beweisen sollen. In Hebr. 1, 4 werde der Sohn praestantior Angelis factus genannt. Aber der Context — bemerkt Athanasius [2] — zeigt augenscheinlich, daß der Ausdruck factus (γενομένος) nicht im Sinne der Arianer premirt werden könne. Man sehe nur, wie hoch Hebr. 1, 5 der Sohn über die Engel gestellt werde. Das Wort praestantior (κρείττων) besagt augenscheinlich eine Verschiedenheit der Natur des Sohnes von jener der Engel. Daher gebraucht Christus, wenn er den Vater über sich stellt (Joh. 14, 28), nicht den Ausdruck κρείττων, sondern bloß μείζων, um den Gedanken an eine Wesensverschiedenheit zwischen Vater und Sohn auszuschließen [3]. Ebenso wenig beweisen die Worte Hebr. 3, 1: Considerate ..... Jesum qui fidelis est ei qui fecit eum. Hier ist

[1] Vgl. über die Auslegung dieser beiden Stellen Cyrill. Thesaur. Assert. XX.

[2] Contr. Arian., Orat. I, n. 53 ff.

[3] Eine höchst ausführliche Beleuchtung von Hebr. 1, 4 bei Cyrill. Thesaur., Assert. XX.

augenscheinlich nicht das ewige Wort als solches, sondern der Mensch gemeint, in welchem das Wort Fleisch geworden [1]). Das Gleiche gilt von den Worten Petri Apstgsch. 2, 36 [2]).

Auf eine eigenthümliche Art erklärt Athanasius die von den Arianern premirte Stelle Sprichw. 8, 22: Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua (*Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*). Die Arianer lesen aus dieser Stelle eine vorweltliche Erschaffung des Sohnes heraus. Athanasius bezieht das Wort creare auf die menschliche Natur Christi, und deutet es nicht als Schaffen, sondern als ein Bestimmen für gewisse Leistungen (creavit me in opera), welche Christo als Erlöser zukamen [3]). Diese Leistungen waren nur unter der Voraussetzung möglich, daß Christus Gott ist. Denn wie einzig Gott über die Sünde richtet (1 Mos. 3, 19), so kann einzig Gott sie verzeihen (Mich. 7, 18); und darum sagt die Schrift, daß wir nicht frei werden können, wenn nicht „der Sohn“ uns frei macht (Joh. 8, 36). Der Mittler, der uns mit Gott wieder vereinigen will, muß selber Gott sein; ein bloßes Geschöpf kann uns die verlorne Unsterblichkeit nicht wiedergeben. Wäre Jesus bloßer Mensch gewesen, so wäre er selber des Heiles bedürftig gewesen, und hätte nicht mit sieghafter Zuversicht den Kampf gegen den Satan unternehmen können. Die Schrift wählt bedeutsam den Ausdruck: creavit me „in opera sua“ (*εἰς ἔργα αὐτοῦ*). Dieß ist so viel, als ob gesagt würde: *εἰς σάρκα με πεποίηκε* (*γενέσθαι ἄνθρωπον*). Daraus ergibt sich aber, daß das Wort kein Geschöpf oder Werk Gottes, sondern etwas aus Gott Gezeugtes sei. Denn wie derjenige, der in ein Haus eintritt, nicht ein Theil des Hauses ist, so kann auch die Weisheit, die in das geschöpfliche Fleisch eingeht, nicht ein Theil der geschöpflichen

---

[1]) Vgl. auch Cyrill. Thesaur. Assert. XX.

[2]) Didymus (Trin. III, 6) bemerkt zu dieser Stelle im Besonderen noch, daß *ποιεῖν* nicht jederzeit im Sinne von *κτίζειν*, sondern öfter auch *κατὰ σχέσιν* d. i. zur Bezeichnung irgend einer Relation gebraucht werde; relativ kann das Gewordensein auch von einem in seiner Natur nicht afficirten Wesen ausgesagt werden, z. B. Dominus factus est (*ἐγενήθη*) adjutor meus (Psalm 29, 13). — *Γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής* Röm. 3, 4 u. s. w.

[3]) In diesem Sinne werden auch die Stellen Sprichw. 3, 19; 8, 23. 25 erklärt. Vgl. Orat. II, n. 73 ff.

Dinge oder Werke Gottes sein. Der Sohn ist kein Werk oder Geschöpf Gottes; darum heißt es nicht *ἔκτισέ με ἔργον* (creavit me opus) oder *σὺν τοῖς ἔργοις* (cum operibus), sondern: creavit me in opera. Es heißt aber auch nicht: ad opera facienda (*διὰ τὸ ποιῆσαί με ἔργα*), damit der Sohn nicht als ein um unserwillen gewordenes Werkzeug erscheine; eben so wenig heißt es ante opera (*πρὸ τῶν ἔργων*), damit man aus einer vorzeitlichen Coincidenz seines *κεκτίσθαι* mit seinem *γεννᾶσθαι* nicht auf eine identische Bedeutung des creari und gigni schließe. Wäre das Wort ein Werk der göttlichen Weisheit, so würde es die Schrift nicht so bestimmt von den Werken Gottes unterscheiden (Hebr. 4, 12) und nicht den *λόγος ἴδιος* Gott nennen.

Athanasius verzichtet [1]) auf eine erschöpfende Beleuchtung von Sprichw. 8, 22, und überläßt es Anderen, seine Andeutungen weiter zu verfolgen, und die Erklärung der fraglichen Stelle in der von ihm angegebenen Richtung zum Abschlusse zu bringen [2]). Der Hauptgrund, aus welchem er das creari in opera Dei auf die Werke der Erlösung beschränkt, ist wol dieser, daß die Arianer es auf die Schöpfung bezogen, und daraus eine werkzeugliche, geschöpfliche Bedeutung des Sohnes deducirten. Auch Hilarius [3]) nimmt auf diese arianische Auffassung von Sprichw. 8, 22 Bezug, beseitiget sie aber auf eine andere Art, indem er aus den nachfolgenden Versen (V. V. 26 ff.) darthut, daß es sich in den fraglichen Worten um die Verwirklichung der vom Vater seit ewig concipirten Schöpfungsideen handle [4]). Cum pararet coelum — heißt es V. 26

[1]) Contr. Arian., Or. II, n. 72.

[2]) Eine allseitige Beleuchtung in der von Athanasius angedeuteten Richtung findet Sprichw. 8, 22 bei Cyrillus: Thesaur., Assert. XV. Indeß rechtfertiget Cyrill die Beziehung der angegebenen Stelle auf das Erlösungswerk weniger durch exegetische, als vielmehr durch dialektische Gründe, wie sich ihm dieselben aus seiner Polemik gegen die arianische Auffassung ergaben. — Amphilochius schrieb eine eigene Abhandlung über Sprichw. 8, 22, von welcher indeß außer zwei kleinen, von Johannes Damascus angeführten Bruchstücken nichts mehr übrig ist. Dieselben sind abgedruckt in Gallandi Biblioth. Tom. VI, p. 498. 499.

[3]) De Trinitate XII, n. 35 ff.

[4]) Auch Didymus (Trin. III, 6) ist der Überzeugung, daß die Sapientia creata nicht der Sohn Gottes sein könne, sondern die der Welt eingeschaffene und auch den Menschengeistern concreirte (*ἐνοῦσα τοῖς κτίσμασι σοφία*)

— eram cum illo .... Dieses parare oder praeparare war im göttlichen Denken von Ewigkeit her, da Gott nicht erst in der Zeit auf den Schöpfungsbeschluß verfallen ist. Das creare in opus ist die Verwirklichung oder Ins-Werk-Setzung des göttlichen Weisheitsgedankens; als der Setzer des Werkes erscheint aber an der genannten Stelle (V. 22) der Vater, gleichsam als wollte die Schrift, die sonst überall den Sohn als Weltschöpfer nennt, dem arianischen Irrthum im Voraus jeden Halt entziehen. Die Weisheit sagt: Dominus creavit me initium viarum suarum. Unter der Sapientia als initium viarum Domini ist Christus zu verstehen (Joh. 14, 6); die viae Domini a saeculo sind die durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurchgehenden Bezeugungen Gottes durch den Sohn, der bereits zu Adam (1 Mos. 3, 8), zu Kain, Abel, Noe redete, den Henoch segnete, den Erzvätern, dem Moses, Jesu Nave erschien, von Jesaias, Ezechiel, Daniel im prophetischen Gesichte erschaut wurde, bis er endlich im Schooße der Jungfrau die Menschheit, eine creatura et factura Dei (Gal. 4, 4) annahm, die nach dem von Ewigkeit her gezeugten Gott geschaffen war. Diese Zeugung ante saecula mit der erwähnten creatio a saeculis confundiren, ist eine Impietät, welcher durch die richtige Auslegung der besprochenen Stelle jeder Vorwand benommen wird. Übrigens will Hilarius Jene schonender beurtheilen, welche das creare auf die vorweltliche Zeugung beziehend, in den Worten: Ante omnes colles genuit me [1] ... eine Exemtion des Sohnes von der Beschaffenheit der Creaturen finden [2].

Weisheit verstanden werden müsse, welche, wenn sie von ihrem vorzeitlichen Sein spricht und sich Werke der Allmacht beilegt, nicht in ihrem Namen, sondern im Namen ihres Schöpfers, des ewigen Wortes spricht. Auf diese Annahme leite nothwendig der Context, indem dasjenige, was die Weisheit im Vorausgehenden (Sprichw. 1, 7; 8, 15. 16) von sich sagt, sich sonst mit 8, 26 ff. nicht vereinbaren ließe.

[1]) Nach Athanasius war mit diesen Worten die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater gemeint. Nach Didymus (l. c.) sind die betreffenden Worte gesprochen *περὶ τῆς ἐν ἡμῖν κτιστῆς σοφίας ὅτι δημιουργικῶς γεγένηται, καὶ ὡς εἰπεῖν ἐφ' ἑκάστης μετὰ ἑκάστου σοφοῦ συντίκτεται.*

[2]) Dieß bezieht sich auf Basilius von Ancyra und Georg von Laodicea (vgl. Epiphan. haer. 73, n. 20), welche auf der Synode von Ancyra (a. 358) die erwähnte Erklärungsart aufstellten. Daraus erhellt nebenher, daß Hi-

§. 188.

Eine Hauptinstanz gegen die orthodoxe Lehre boten den Arianern die Worte Christi Joh. 14, 11: „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir.“ Diese Stelle — behaupteten die Arianer — lasse sich im Sinne der Homusisten schlechterdings nicht zurechtlegen, wenn anders der Ausspruch Christi wahr ist, daß der Vater größer sei als er. Wie soll der Größere in dem Kleineren Raum haben? Athanasius weiß nicht, welches Wort er wählen soll, um die Rohheit dieses Einwurfes zu kennzeichnen; nur Derjenige, welcher sich Vater und Sohn als zwei räumliche Körperwesen vorstelle, könne auf einen solchen Einfall gerathen. Asterius deutet das in der betreffenden Stelle ausgesprochene Ineinandersein des Vaters und Sohnes so, als ob Christus sagen wollte, er rede nicht in eigenem, sondern in seines Vaters Namen, und seine Werke seien nur des Vaters Werke. Dann wäre aber Christus nur einer jener Vielen, die gleichfalls Gottes Wort verkündeten, und in der Kraft Gottes und für Gottes Sache wirkten; er wäre eben nur ein jüdischer Prophet gewesen. Wie konnte er aber sodann sein Sein im Vater und jenes des Vaters in ihm mit solcher Ausschließlichkeit in Anspruch nehmen? Übrigens fallen die arianischen Bedenken gegen dieses Ineinandersein weg, wenn man sich dasselbe auf richtige Weise erklärt, wie es eben das Wort Homousie selber nahe legt. Es besagt nämlich so viel, daß Alles, was der Sohn ist, der Natur des Vaters eigen ist, und der Sohn demnach aus dem ihm connaturalen Vater, wie der Glanz vom Lichte, der Bach aus der Quelle hervorgeht, so daß, wer den Sohn sieht, im Sohne das Wesen des Vaters sieht und erkennt, daß der Sohn deßhalb im Vater ist, weil er das Sein aus dem Vater hat. Darin ist die von Christus ausgesprochene Wechselseitigkeit im Verhältniß von Vater und Sohn gegründet. So sehr sind sie Eins, daß sie Alles mit einander gemein haben (Joh. 16, 15), mit Ausnahme des Vaterseins, was der Vater für sich allein hat, ohne deßhalb ein anderer Gott zu sein, als der Sohn, der eben in der Einheit der göttlichen Natur mit dem Vater

larius sein Werk de Trinitate nach der Synode von Ancyra abgefaßt haben müsse.

Eins ist. Der Sohn tritt ja zum Vater nicht von Außen als Zweiter hinzu, sondern geht aus dem Vater hervor. So wenig als Sonne und Strahl zwei Lichter, sondern nur Ein Licht sind, so wenig sind Vater und Sohn zwei Götter. — Die genannte Stelle im Sinne einer bloß moralischen Einheit fassen wollen, wie die Arianer mit Berufung auf Joh. 17, 11 thun, geht nicht an. Christus betet Joh. 17, 11, daß die Menschen Eins seien, wie er mit dem Vater Eins ist. Die Einheit der Menschen untereinander soll augenscheinlich ein Bild, eine Nachahmung der Einheit des Sohnes mit dem Vater sein. Folgt aber daraus, daß es eine Einheit derselben Art sein müsse? Dann müßten auch die Mahnungen zur Barmherzigkeit und Vollkommenheit Luk. 6, 36; Matth. 5, 48 als Aufforderungen, Gott gleich zu werden, genommen werden. Die Arianer mißverstehen freilich selbst den Sinn der Worte im Gebete Christi um Einigkeit seiner Jünger untereinander, und denken an die Einigung mit Gott, so daß es hieße: die Menschen seien Eins mit dem Vater, wie Christus mit dem Vater Eins ist. Christus und die Christen würden hiemit auf Eine Wesensstufe gestellt, und es gäbe statt des Einen, dem Vater wesensgleichen Logos so viele λόγοι, als es Menschen und Engel gibt. In der Schrift aber heißt es: Quis similis tui in Diis Domine (Psalm 85, 8) — Quis similis erit Domino in filiis Dei? (Psalm 88, 7) [1]).

Hilarius widmet der Besprechung der Stelle Joh. 14, 11 das dritte Buch seines Werkes de Trinitate. Er erklärt das Ineinandersein von Vater und Sohn für ein erhabenes Geheimniß, findet aber einen Anhaltspunct für die Denkbarkeit des Mysteriums darin, daß, wie der Vater Geist, Gott, Licht ist, so auch der Sohn Geist, Gott, Licht ist — Geist vom Geiste, Gott von Gott, Licht vom Lichte. Der Sohn ist weder aus Nichts, noch anderswoher als aus dem Vater; er ist nicht ein aus dem Vater entsonderter Theil, sondern die ganze Fülle der Gottheit, die im Vater ist, ist auch im Sohne [2]). Das Wie dieses Geheimnisses muß man nicht erklären

---

[1]) Eine ausführliche Erörterung über Joh. 14, 11 in Cyrill Thesaur., Assert. XII.

[2]) Quod in Patre est, hoc et in Filio est; quod in ingenito, hoc et in unigenito; alter ab altero et uterque unum; non duo unus, sed alius

wollen; die Zeugung des Sohnes ist ein Act des göttlichen Könnens, wie es das Wunder zu Kana und die wunderbare Vermehrung der fünf Brote ist; wir können nicht begreifen, wie diese Wunder geschehen, also darf uns auch die Unbegreiflichkeit der ewigen Zeugung nicht zum Anstoß gereichen. Die Einwendungen dagegen sind aus einer falschen Philosophie rein menschlichen Ursprunges geschöpft, das Dogma aber auf die göttlichen Aussprüche der Schrift gegründet.

§. 189.

Eine andere Klasse von Schriftstellen, welche die Arianer gegen die Gottheit des Sohnes Gottes anführen, betrifft die Lehre von der Einheit Gottes; diese wird — sagen die Arianer — nicht nur im A. T. nachdrücklichst betont, sondern Christus selbst gibt seinem Vater als dem einzig wahren Gotte Zeugniß: Luk. 18, 19 vgl. Mark. 12, 30; Joh. 6, 38; Joh. 14, 28; 5, 23. Wer sieht nicht — erwidert Athanasius [1]) — daß die alttestamentlichen Aussprüche über die Einheit Gottes lediglich gegen die heidnische Vielgötterei und Abgötterei gerichtet seien? Wagen die Arianer mit den heutigen Juden zu behaupten, daß durch jene Aussprüche die göttliche Natur des göttlichen Wortes, des Logos, verneint und abgelehnt sei? Da nun aber Gott eben durch sein Wort sprach, so kann nicht dieses der Gegenstand gewesen sein, auf welches sich Gottes Rede bezog, als er den Cult falscher Götter verpönte. Auch ist zu beachten, daß erst nach Verbreitung des Heidenthumes die göttliche Mahnung zum Halten an dem Einen Gotte sich hat vernehmen lassen, nicht aber in den dem Heidenthum vorausgehenden Zeiten, nicht in den Reden Gottes an Adam, die doch auch durch den Logos gesprochen waren. Damals bestand eben noch nicht die heidnische Vielgötterei und Abgötterei, um deren willen den Juden der Mono-

---

in alio, quia non aliud in utroque; Pater in Filio, quia ex eo Filius; Filius in Patre, quia non aliunde quod Filius; unigenitus in ingenito, quia ab ingenito unigenitus. Ita in se invicem; quia ut omnia in ingenito Patre perfecta sunt, ita omnia in Filio unigenito perfecta sunt. Trin. III, n. 4.

[1]) Contr. Arian. Or. III, n. 8 ff.

theismus so strenge eingeschärft wurde. Die Offenbarung des A. T. ist so weit entfernt, die Gottheit des Sohnes zu läugnen, daß sie vielmehr ausdrücklich andeutet, es sei, wenn von dem Einen Gotte die Rede ist, immer auch sein Wort mitverstanden. Wenn Gott (Joh. 9, 8; Jesai. 44, 24) sagt, daß er allein das Himmelszelt ausgespannt habe, so wird in Psalm 32, 6 erklärt, daß die Himmel durch das Wort Gottes gefestiget seien. Das Wort ist sonach von dem Einen Gotte so wenig abzutrennen, wie der Glanz vom Lichte; mit dem Einen ist eben das Andere schon gegeben, beide sind untheilbar Eins. Daraus erklärt sich, weßhalb Christus, wenn er von den Bedingungen zur Erlangung des ewigen Lebens spricht (Joh. 14, 6), neben der Erkenntniß des Vaters auch die Erkenntniß seines Sohnes fordert. In 1 Joh. 5, 20 wird Christus ausdrücklich wahrer Gott und ewiges Leben genannt.

Ambrosius[1]) zeigt, daß die Arianer auf dem Standpuncte der Schrifttheologie sich dem Sabellianismus nicht entziehen können, wenn sie die biblische Lehre von dem Einen und einzigen Gotte gegen die Gottheit des Sohnes geltend machen[2]). Es steht aller-

---

[1]) De fide III, n. 10—25.

[2]) Sein Zeitgenosse Prudentius sieht in einem solchen Beginnen eine principielle Aufhebung aller Thatsachen der Offenbarung, oder, wofern man an diesen festhält, den Patripassianismus als unvermeidliche Consequenz:

> Passibilisne Deus, cujus species et imago
> Nulli visa unquam: nec enim comprendier illa
> Majestas facilis sensuve oculisve manuve.
> Ille Pater, quem nulla acies violenta ruendo
> Eminus ardentis penetravit acumine visus:
> Qui se forma hominis non induit, et deitatis
> Immensum adsumto non temperat ore modove.
> Sed tamen et Patris est specimen, quod cernere fas sit,
> Humanis aliquando oculis concurrere promtum:
> Quod quamvis hebes intuitus speculamine glauco,
> Humentique acie potuit nebulosus adire.
> Quisque hominum vidisse Deum memoratur, ab ipso
> Infusum vidit gnatum: nam filius hoc est,
> Quod de Patre micans se praestitit inspiciendum
> Par species, quas possit homo comprendere visu.
>
> (Apotheosis, vv. 6—25.)

Diese Denkweise war nun freilich auch den Semiarianern geläufig (vgl. Oben §. 184), und erst Augustinus modificirte in dieser Hinsicht die logologische Auslegung des A. T. Vgl. Bd. I, S. 39; und unten §. 203

dings geschrieben: Qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem (1 Tim. 6, 16). Dieß gilt aber nicht vom Vater als solchem, sondern von Gott, welcher Vater und Sohn ist. Daß bei Paulus der Begriff „Gott" weiter ist, als der Begriff „Vater", geht aus Kol. 2, 12 ff. hervor, wo von der göttlichen Erweckung des am Kreuze gestorbenen Erlösers die Rede ist. Will man die bezügliche Stelle so verstehen, als ob Gott der Vater Jesum erweckt hätte, so wäre man dem Contexte zufolge genöthiget anzunehmen, daß der Vater am Kreuze gestorben sei. Denn dem göttlichen Erwecker, der ausdrücklich „Gott" genannt wird, werden daselbst Actionen zugeschrieben, die im Falle, daß die orthodoxe Auslegung abgewiesen wird, nur patripassianisch verstanden werden können [1]). Christus schreibt Joh. 2, 19 ausdrücklich die Wiedererweckung seines zu tödtenden Leibes sich selber zu, und an einer anderen Stelle (Joh. 5, 21) bezeichnet er das Lebendigmachen als eine ihm mit dem Vater gemeinsame Lebensbethätigung — ebenso die Sündenvergebung (Luk. 5, 20), welche in der vorerwähnten paulinischen Stelle gleichfalls dem Erwecker des Leichnams Jesu zugeschrieben wird. Nicht der Vater also ist solus, sondern Gott ist solus habens immortalitatem; der Vater als solcher ist nicht solus, da von Ewigkeit her das Wort beim Vater war (Joh. 1, 1), gleichwie umgekehrt der Sohn von sich sagt: Ego non solus, quia Pater mecum est [2]).

§. 190.

Christus kann nicht seiner Natur nach Gott sein — behaupten die Arianer [3]) — da er selber die göttliche Macht, mit welcher er wirkte, als eine vom Vater an ihn übertragene bezeichnete: Matth. 28, 18; Joh. 5, 22; Luk. 10, 22; Joh. 6, 37. Wie hätte er,

---

[1]) Vivificavit nos cum illo (scil. Jesu)..... donans nobis omnia delicta.... delens chirographum.... affigens illud cruci, exuens se carne.

[2]) Joh. 8, 16. Eigentlich: Ego non solus, sed ego et, qui misit me, Pater. — Accipe nunc — fügt Ambrosius bei — et solum Patrem et solum Filium. Solus Pater, quia alius Pater non est; solus Filius, quia alius Filius non est; solus Deus, quia una Divinitas Trinitatis est.

[3]) Athanas. Contr. Arian. Or. III, n. 27 ff.

wenn er im natürlichen Besitze göttlicher Macht gewesen wäre, von den Gefühlen der Bangigkeit und Furcht ergriffen werden können? (Matth. 26, 39; Joh. 13, 21.) Auch sein Erkennen und Wissen war begränzt und einer Erweiterung fähig; er mußte an Weisheit zunehmen (Luk. 2, 52), wußte nicht, wie viel Brote im Korbe vorhanden seien (Mark. 6, 38), und gestand, daß ihm die Zeit des jüngsten Tages unbekannt sei (Mark. 13, 22). Es liegt auf der Hand — erwidert Athanasius — daß die Arianer in Vorbringung dieser Einwände zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus zu unterscheiden vergessen. Ihre Einwendungen besagen im Grunde nichts Anderes, als: Wie ist es möglich, daß Derjenige, an welchem derartiges Menschliches erscheint, wie an Christus in den angeführten Thatsachen, zugleich Gott sein könne? Consequent müßten sie zu der weiteren Frage fortschreiten: Ist es überhaupt möglich, daß das Wort Fleisch werden konnte? Sie müßten an Christus Anstoß nehmen mit den Juden, die da sagten: Wer ist denn dieser Mensch, welcher den Einfall hat, sich selber für Gott auszugeben? (Joh. 10, 38.) Die Arianer stoßen sich daran, daß Christus, der seiner Natur nach Gottes Sohn und Gott sein soll, den Schwächen des Fleisches unterworfen war[1]). Als Antwort genüge, was die Schrift über Christus lehrt. Die Schrift sagt nämlich, daß der Sohn, der als Wort des Vaters, als Glanz und Weisheit des Vaters ewiger Gott ist, in der Zeit menschgeworden, und nach Annahme des Fleisches aus der jungfräulichen Gottesgebärerin Maria (*ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας*) unter uns sichtbar gewandelt habe. Mit dem Fleische hat er auch die natürliche Leidensfähigkeit und die natürlichen Schwächen desselben angenommen; denn eben, um für uns zu leiden, unsere Leiden auf sich zu nehmen und hiedurch uns von denselben zu befreien, ist er ja Mensch geworden. Sein Leib diente ihm als Werkzeug seiner heilsthätigen Wirksamkeit; wäre der Leib nicht sein eigen, sondern etwas ihm Äußerliches gewesen, so könnte man auch nicht sagen,

---

[1]) Von einer Rede des Amphilochius über Matth. 26, 36 ist ein aus Theodoret entnommenes Fragment abgedruckt bei Gallandi Tom. VI, p. 500. — Didymus handelt hierüber, wie überhaupt über die menschlichen Affectionen und leiblichen Schwächen Christi de Trinitate III, c. 21. — Cyrill. Thesaur., Assertio XXIV.

daß Er selbst unsere Schwächen und Leiden getragen habe, und unser Heiland geworden sei. Er nahm das Fleisch an, um in demselben für unsere Schuld zu büßen, und es dem Tode und der Verweslichkeit zu entreißen, zu heiligen und zu verklären. Da er aber eben nur im Fleische gelitten hat, so kann man nicht sagen, daß der Logos in seiner göttlichen Natur gelitten habe; diese wurde von den Leiden des Fleisches nicht berührt (vgl. 1 Petr. 4, 1). Man muß nämlich in Christus den Gott vom Menschen unterscheiden; und damit legen sich die verschiedenartigen Äußerungen der Schrift, welche Christum bald als göttlicher Macht voll, bald den Gränzen und Schwächen der menschlichen Natur unterworfen erscheinen lassen, von selbst zurecht. So oft Christus durch das Instrument seines Leibes etwas göttlich spricht oder thut, wirkt er aus seiner göttlichen Natur heraus; wenn wir ihn auf menschliche Art reden hören und leiden sehen, so haben wir uns zu erinnern, daß er durch Annahme des Fleisches Mensch geworden sei. Es ist aber immer Eine und dieselbe Persönlichkeit, welche bald die göttliche, bald die menschliche Seite ihres Wesens hervorkehrt; die Äußerung bei Matth. 28, 18 soll den Unterschied dieser Persönlichkeit von jener des Vaters kenntlich machen und einer sabellianisirenden Identificirung beider entgegentreten. Nebstdem hat es aber auch eine besondere heilsökonomische Bedeutung, daß Christus alle Gewalt vom Vater empfängt; dem menschlichen Geschlechte wurde der Besitz der Gnade dadurch, daß sie von einem Gottmenschen empfangen wurde, bleibend gesichert. Denn er nahm sie gleichsam als Herr entgegen, dem sie nicht, wie Adam, einem bloßen Menschen, wieder entrissen werden konnte. Auch wäre es widersinnig, diese Gaben und Verleihungen an den menschgewordenen Sohn Gottes als eine Bereicherung des ewigen Wortes zu fassen; war ja doch die Menschwerdung des Wortes lediglich ein Werk der opferwilligen Liebe und Selbstentäußerung des Sohnes Gottes. Daß die fragliche Stelle Matth. 28, 18 nicht eine im arianischen Sinne gemeinte Unterordnung des Sohnes unter den Vater besagen wolle, geht klar aus Joh. 5, 26 hervor, wo Christus sagt, daß der Vater dem Sohne verliehen habe, das Leben aus sich selbst zu haben, wie es der Vater in sich hat [1]). — Es ist nicht nöthig, bei allen

[1]) Athanasius hat über Matth. 28, 18 eine eigene Abhandlung geschrieben

Stellen, in welchen ein Nichtwissen Christi angedeutet ist, auf die Begränztheit des menschlichen Wissens Christi zu recurriren [1]). Die Fragen Christi haben öfter einen anderen Sinn; der Evangelist deutet selber an, daß z. B. die an Philippus gestellte Frage, woher die Brote zur Sättigung des Volkes zu nehmen seien, nur den Glauben des Philippus auf die Probe stellen sollte (Joh. 6, 6). Daß Christus um den jüngsten Tag wußte [2]), erhellt aus seiner Kenntniß alles Dessen, was dem jüngsten Tage vorausgehen soll; die Zeit desselben war ihm also nicht unbekannt, sowenig als Demjenigen die Lage einer bestimmten Räumlichkeit unbekannt ist, der mit Allem, was zwischen ihm und ihr liegt, bekannt ist.

§. 191.

Diese Polemik in Rechtfertigung der rechtgläubigen Auslegung der von den Arianern premirten neutestamentlichen Stellen setzt sich fort bei Hilarius und Ambrosius, welche beide dem Schriftbeweise für die Gottheit Christi eine umständliche Besprechung widmen.

(Opp. Tom. I, p. 103 — 110), welche gegen Eusebius von Nikomedien gerichtet ist, und im Wesentlichen dasselbe enthält, was er später in seiner dritten und vierten Rede gegen die Arianer ausführlicher entwickelte. Am Schlusse der genannten Schrift bekämpft er den eigenthümlichen Einfall eines Arianers, daß die Cherube, welche dreimal Heilig rufen, das erste Heilig mit mächtiger Stimme, die beiden folgenden aber immer gedämpfter rufen, um hiemit die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, des Geistes unter den Sohn auszudrücken. — Mit der genannten Abhandlung ist zu vergleichen Didymus Trin. III, 17; Cyrill. Thesaur. Assert. XXIII.

[1]) Ein Fragment aus des Amphilochius verlornem Sermo super Luc. 2, 52 bei Gallandi Tom. VI, p. 500.

[2]) Auch über Matth. 24, 13 schrieb Amphilochius eine Abhandlung; ein Fragment davon bei Gallandi VI, p. 499. — Über die genannte Stelle ist noch zu vergleichen Didymus Trin. III, 22; Cyrill. Thesaur., Assert. XXII. Didymus bekennt sich rücksichtlich Matth. 24, 13 zu jener Auslegung, welche im nächstfolgenden §. aus Hilarius angeführt ist; er erwähnt aber nebstbei auch jene des Basilius (τις τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων σοφίας γέμων), nach welcher der Sinn der Stelle wäre: Nisi Pater nosset, ne Filius quidem nosset. Vgl. Basil. ep. 236 (ad Amphilochium). Über die Auslegung des Ambrosius siehe unten §. 192.

Hilarius handelt im neunten und zehnten Buche seines Werkes de Trinitate über die von den Arianern zum Erweise der Geschöpflichkeit Christi herbeigezogenen Stellen, und zwar zuerst von jenen, welche eine geschöpfliche Beschränkung seines Wissens, Wollens und Könnens auszudrücken scheinen, sodann von jenen, welche ihn geschöpflichen Leidenheiten unterworfen zeigen. In ersterer Beziehung kommen nach Vorausschickung einer Erörterung über das Göttliche und Menschliche in Christus [1]) die Stellen Mark. 10, 17; Joh. 17, 3; Joh. 5, 19; Joh. 14, 28; Mark. 13, 32 an die Reihe. Dem Heilande näherte sich einst ein Jüngling und sprach: Magister bone, quid boni faciam? Jesus lehnt die Anrede magister bone ab: Quid me bonum dicis? Nemo est bonus, nisi unus Deus [2]). Wollte Christus die ihm beigelegte bonitas in Abrede stellen? Gewiß nicht, da er anderweitig sich selbst als Vorbild der Christentugend hinstellte (Matth. 11, 28). Also war es die Bezeichnung magister, welche er rügte, und zwar, wie aus dem Contexte erhellt, deßhalb rügte, weil ihn der Jüngling, ohne alle Ahnung von der eigentlichen Bedeutung des Berufes, welchen Christus als Heiland der Menschen auf sich genommen, den Gesetzesgelehrten Israels einzureihen schien. In diesem Sinne wollte Christus nicht Lehrer sein; wol aber als Verkünder eines neuen Gesetzes, als welcher er sich selber Meister und Herr nannte (vgl. Joh. 13, 13; Matth. 23, 10). Er unterscheidet sich, indem er seinem göttlichen Vater die Ehre gibt, allerdings von ihm, jedoch so, daß er mit dem Glauben an ihn auch den Glauben an sich in Anspruch nimmt (Joh. 14, 1). Indem er den Glauben an sich mit dem Glauben an den Vater einiget, eint er sein eigenes Wesen mit jenem des

---

[1]) Wir finden bei Hilarius die dem Athanasius geläufige Redeweise, die Menschheit Christi durch caro (Joh. 1, 14) zu bezeichnen: Nescit plane vitam suam, nescit, qui Christum Jesum ut verum Deum, ita et verum hominem ignorat. Et ejusdem periculi res est, Christum Jesum vel Spiritum Deum, vel carnem nostri corporis denegare (Trin. IX, 3). Daß unter caro das beseelte Fleisch, somit die unverstümmelte Menschennatur zu verstehen sei, ist für sich klar: Quomodo filius Dei hominis filius natus . . . . si non potente Verbo Deo ex se et carnem intra Virginem assumere, et carni animam tribuere, homo Christus Jesus ad redemtionem animae et corporis nostri perfectus est natus? (Trin. X, 15.)

[2]) Vgl. hierüber Cyrill. Thesaur., Assert. X.

Vaters; er will nur nicht, daß man einzig an ihn, und nicht auch vorerst an den Vater glaube. Dieß ist aber wieder nicht so zu verstehen, als ob Christus einzig nur als Gesandter und Herold des Vaters Ehre zu fordern hätte, wie die Arianer aus Joh. 17, 3 herauslesen [1]). Dawider spricht der ganze Verlauf der Rede Joh. 17, 3 ff., woselbst Christus sagt, daß er vom Vater ausgegangen, daß der Vater in ihm und er im Vater sei, daß er die Welt besiegt habe und wie der Vater zu ehren sei, daß er die Macht erlangt habe, allem Fleische das ewige Leben zu verleihen, daß Alles, was dem Vater gehöre, auch ihm gehöre; er bittet, mit jener Herrlichkeit verherrlichet zu werden, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Die Versicherung Christi (Joh. 5, 19), daß der Sohn nichts aus sich wirken könne, als was er den Vater thun sieht — beweist nur die Einheit und Identität seines Wirkens mit jenem des Vaters, dessen Wirken in ihm er beständig inne wurde. Daher sagt er auch: Qui misit me, non reliquit me solum, quoniam ego, quae sunt ei placita, facio semper (Joh. 8, 29). Es ist also die göttliche Natur des Vaters in ihm, die ihn Nichts ohne den Vater thun läßt (Joh. 8, 28); kommt dieses Sein des Vaters in Christo allem Thun Christi zuvor, so ist es nicht eine durch die sittliche Verdienstlichkeit Christi errungene Gemeinschaft mit dem Vater, sondern ein allem Wirken vorausgehendes Theilhaben an der Natur des Vaters, aus welcher eben der Sohn geboren ist. Insofern der Sohn den Vater zur Voraussetzung hat, insofern weiter die vom menschgewordenen Sohne angenommene Menschheit ihre Erhöhung vom Vater zu erwarten hat, ist allerdings der Vater größer als der Sohn (Joh. 14, 28); damit ist aber die Wesensgleichheit beider nicht aufgehoben; und rücksichtlich derselben ist der Sohn nicht geringer als der Vater. Das Nichtwissen Christi um den jüngsten Tag (Mark. 13, 32) ist bloß ein Nichtwissen für uns Menschen, die wir von der Zeit jenes Tages nähere Kunde zu haben, vor der Hand nicht berufen sind. Christus hat also mit den citirten Worten nicht etwa sein eigenes Nichtwissen bekannt (vgl. dagegen Kol. 2, 3), sondern das Wissen, das ihm aus der Gemeinschaft mit dem Vater floß, vor uns verhüllen zu wollen erklärt (vergl. Apstgsch. 1, 7),

---

[1]) Vgl. über Joh. 17, 3: Didymus Trin. III, 36; Cyrill. Thesaur., Assert. XXVII.

und dieß aus jenem pädagogisch-sittlichen Grunde, welcher Matth. 24, 44 näher bezeichnet wird.

Eine andere, von den Arianern ausgebeutete Klasse biblischer Stellen betrifft die Traurigkeit und Trostverlassenheit Christi angesichts der ihm bevorstehenden Leiden, und inmitten derselben (Matth. 26, 38. 39; 27, 46). Nun steht es im Voraus fest, daß Christus, da er auf eine andere Art empfangen wurde, als die übrigen Menschenkinder, auch von den in den übrigen Menschen zu treffenden Gebrechen der durch die Sünde verderbten Menschennatur frei war, somit auch von allen jenen Affecten und Stimmungen frei war, in welchen eine unwürdige Schwäche des Menschen sich kund gibt. Wie hätte er, der Herr des Lebens, einer Furcht und Angst um sein eigenes Loos unterworfen sein können! Auch deuten die mannigfaltigsten Äußerungen der Schrift darauf hin, daß er, weit entfernt, irgend ein Zagen vor dem bevorstehenden Leiden zu empfinden, mit entschlossener Sicherheit demselben entgegengieng, als die Zeit gekommen war, sich ihm zu unterziehen. Er verweist es dem Petrus, der ihn seinem hohen Berufe entfremden und zur Flucht bereden will; er erklärt Denjenigen seiner unwerth, der nicht gleich ihm sein Kreuz auf sich nehmen will und sein irdisches Leben zu retten trachtet. Der leiblichen Schmerzempfindung war Christus überhoben [1]), da sein Körper, obwol gleicher Natur mit unseren Körpern, doch nicht gleichen Ursprunges mit denselben war; die dem Leibe Christi zugefügten Mißhandlungen konnten in demselben eben so wenig eine Schmerzempfindung zurücklassen, als der Pfeil, der durch das Wasser fährt, in demselben eine Bohröffnung zurückläßt [2]). Die Kundgebungen von Zeichen des Schmerzes, der

---

[1]) Diese Behauptung des Hilarius entgieng nicht der Rüge. Vgl. Bd. I, S. 487.

[2]) Ita ex infirmitate corporis nostri passus, in corpore est, ut passiones corporis nostri corporis sui virtute susciperet. . . . . Fallitur putans hunc dolere quod patitur. Portans enim peccata nostra . . . tamen ipse non peccat . . . . portans in carne peccata, sed nostra. Pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu: quia et habitu ut homo repertus, habens in se doloris corpus, sed non habens naturam dolendi, dum, ut hominis habitus est, et origo non hominis est, nato eo de conceptione Spiritus sancti. Trin. X, 47.

Angst u. s. w., Thränen, Seufzer u. s. w. bedeuten bei Christus ganz etwas Anderes als bei den übrigen Menschen; sie sind Sacramente, welche eine lehrhafte und heilswirkende Bedeutung haben und nur für uns, für die Zwecke der Erlösung und Heiligung der Menschen gesetzt werden. Die Traurigkeit und Angst auf dem Ölberg war lediglich Gebet um Stärkung der zaghaften und wankelmüthigen Jünger; sobald der Engel ihn gestärkt d. h. ihn der Erhörung seines Gebetes versichert hatte, ließ er ab, seine schlafmüden Jünger zum Wachen zu ermuntern, und sprach: Dormite jam et requiescite. Das Leiden Christi war lediglich eine Triumphesfeier der Erlösung; Alles, was Christo zugefügt wurde, diente nur dazu, eine Erhabenheit nach der anderen, eine Glorie nach der anderen am Heilande und Erlöser der Menschen hervortreten zu lassen [1]). Der Ausruf: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen" und die schließliche Empfehlung der Seele Christi in die Hände des ewigen Vaters sind lediglich als Bekenntniß der von der Gottheit zu unterscheidenden Menschheit Christi zu fassen, damit man nicht etwa glaube, das ewige Wort hätte im Leibe Jesu die Stelle der menschlichen Seele vertreten.

§. 192.

Auch Ambrosius durchgeht im fünften Buche seines Werkes de Fide eine Reihe neutestamentlicher Stellen, welche von den Arianern zur Beeinträchtigung des Glaubens an die göttliche Macht und Würde Christi herbeigezogen wurden. Christus gestehe Matth. 20, 23 — bemerken die Arianer, daß es nicht in seiner Macht

---

[1]) Triumphus plane est, quaeri crucem, et offerentem se non sustineri; stare ad sententiam mortis, sed inde confessurum a dextris virtutis; configi clavis, sed pro persecutoribus orare; acetum potare, sed sacramentum consummare; deputari inter iniquos, sed paradisum donare; elevari in ligno, sed terram tremere; pendere in cruce, sed solem ac diem fugere; exire et corpore, sed revocare animas in corpora; sepeliri mortuum, sed resurgere Deum; secundum hominem pro nobis infirma omnia pati, sed secundum Deum in his omnibus triumphare. Trin. X, 48. — Ähnlich lautende Stellen bei Ambros. de Fide V, n. 54; Athanas. de incarn. et contr. Arian., n. 5.

stehe, den Wunsch der Mutter der Zebedäiden zu erfüllen und ihre Söhne in seine Herrlichkeit aufzunehmen [1]). Wer sieht nicht aus dem ganzen Contexte — erwidert Ambrosius — daß Christus nur auf eine milde, schonende Art die drängende Ungeduld der ganz in ihren Söhnen lebenden Mutter beschwichtigen will? So weit geht Christus in seiner schonenden Milde, daß er lieber die ihm allerdings zustehende Macht (Joh. 5, 22; 14, 12. 13) gewissermaaßen verhüllen und verbergen, als das Herz der Mutter durch eine unzeitige, wenn auch nur scheinbare Härte zurückstoßen und betrüben will. Der Sinn seiner Rede war übrigens kein anderer, als dieser, es sei zur Zeit unmöglich, den Wunsch der Mutter zu erfüllen, weil Vieles vorausgehen und früher geschehen müsse, ehe derselbe in sein Recht eintrete; vor der Hand verzichte er, der Heiland, selber auf den Genuß der himmlischen Glorie, und sammle sich einen Kreis opfermuthiger Menschen, welche gleich ihm und mit ihm den Kelch des Leidens zu trinken bereit sind. — Aus den Worten Christi an den himmlischen Vater: Dilexisti eos, sicut et me dilexisti (Joh. 17, 23), folgern die Arianer, daß sich Christus vor dem Vater den Menschen gleich stelle. Die Vergleichungspartikel „sicut" berechtiget durchaus nicht, eine solche Gleichstellung aus Christi Worten zu folgern. Denn sonst müßte auch aus Christi Aufforderungen, vollkommen zu sein wie Gott, eine Gleichheit der Menschen mit Gott gefolgert werden. Bei Joh. 12, 44 heißt es: Qui in me credit, non credit in me, sed in eum, qui me misit. Die diesen Worten von arianischer Seite gegebene Deutung wird bereits durch die unmittelbar folgenden Worte widerlegt: Qui videt me, videt eum qui misit me. Aus diesen Worten erhellt auch der Sinn der früheren: Non credit in me. Der Glaube wird nämlich nicht dem Menschen Jesus, sondern dem unter Menschengestalt verhüllten Gotte, der Einer Natur mit dem Vater ist, gezollt. Daraus erklärt sich auch, wie der Ausspruch Christi zurechtzulegen sei: Er rede nicht aus sich selbst, sondern wie es der Vater ihm einspreche (Joh. 12, 49). Die Stelle Mark. 13, 32 erklärt Ambrosius auf ähnliche Weise, wie Hilarius (vgl. §. 191); auch glaubt er bemerken zu sollen, daß die Worte „nec filius (de die illo scit)" in den

---

[1]) Vgl. Didymus Trin. III, 29; Cyrill. Thesaur., Assert. XXVI.

alten griechischen Handschriften sich nicht finden [1]). Die Läugner der Gottheit Christi schlagen einer zahllosen Menge neutestamentlicher Stellen in's Angesicht. Es hilft nichts, Christo das göttliche Sein abzusprechen; wie Moses mit den Worten: Qui est, misit me, den Sohn Gottes als seinen Sender bezeichnet, so spricht auch Paulus offen aus: Non fuit Est et Non, sed Est in illo fuit (2 Kor. 1, 19). Wenn Christus als Bedingung und Genuß des ewigen Lebens die Erkenntniß des einzig wahren Gottes und seines Gesandten Christi bezeichnet, so sind hiemit Vater und Sohn auf ähnliche Art und in demselben Geiste zusammengestellt, wie in den Eingangsworten des Johannesevangeliums Gott und das Wort zusammengestellt werden.

§. 193.

Eine im Streite mit den Subordinatianern stets wiederkehrende Controverse bezog sich auf 1 Kor. 15, 24 ff. [2]) Athanasius [3]) erklärt, daß es sich in dieser Stelle nicht um eine Unterwerfung des Sohnes unter den Vater in eigenem Namen handle, sondern im Namen derjenigen, deren Haupt der Sohn Gottes durch die Menschwerdung geworden ist, und welche einst ganz und gar dem Willen des Herrn unterthan werden müssen, auf daß Gott durch den Sohn Alles in Allen sei [4]). Wenn der Sohn zu den dem Vater zu Unter-

---

[1]) Diese Bemerkung macht Hieronymus (Comm. in Matth. 24, 36) unter Berufung auf die dem Origenes und Pierius vorgelegenen Codices.

[2]) Gregor von Nyssa schrieb eine eigene Abhandlung: In illud Apostoli 1 Cor. 15: Quando subjecerit sibi omnia etc. Opp. Tom. II, p. 6—21. Vgl. auch Didymus Trin. III, 20; Cyrill. Thesaur., Assert. XXIX.

[3]) De incarnatione et adv. Arianos, n. 20.

[4]) Daraus folgt, daß der Sohn nicht Subject, sondern causa efficiens der Unterwerfung sei, indem eben dadurch, daß er in den Seelen der Menschen Gestalt gewinnt, das Reich des Vaters vollendet wird. Dieß der Inhalt der in der vorausgehenden Anm. citirten Abhandlung Gregor's von Nyssa. Gregor von Nazianz (de Theologia Orat. IV) erklärt es für sabellianisch, die Worte: ut Deus sit omnia in omnibus auf den Vater zu restringiren, als ob der Sohn letztlich im Vater untergienge. Nicht bloß der Vater, sondern ὅλος Θεὸς ἔσται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν — und zwar dann: ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν (ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν οὐδὲν

werfenden gehörte, so hätte er schon vom Anfange her (ἐξ ἀρχῆς) sein Unterthan sein müssen, statt daß er ihm erst am Ende der Zeit wahrhaft unterthan würde. Eine solche nachträgliche Unterwerfung — bemerkt Hilarius [1]) — würde den Sohn als ein vom Vater seiner Natur nach verschiedenes und unvollkommenes, dem Vater widerstrebendes Wesen erscheinen lassen. Der Apostel beugt aber durch die Fassung seiner Worte einer solchen Auffassung des Sohnes entschieden vor. Er redet nicht davon, daß der Sohn sich unterwerfen will; sondern, was er sich unterworfen hat, soll er schließlich dem Vater unterwerfen und anheimgeben, wie es der Vater, dessen Natur in ihm wirkte, ihm unterworfen hat. Diese Übergabe des Reiches an den Vater bedeutet nicht, daß sich der Sohn des Reiches begeben werde; sonst hätte sich ja umgekehrt vorausgehend, während und so lange der Sohn herrschte, der Vater des Reiches begeben [2]). Die Übergabe an den Vater bedeutet also lediglich die letzte Vollendung des Reiches Gottes, welches die Erlösten sind; diese sollen, dem verklärten Christus einverleibt, durch die Übergabe zur Anschauung Gottes gelangen. Durch die Einverleibung in Christus werden sie dem ewigen Tode entrissen; an den Vater übergeben gelangen die dem Tode Entrissenen zum Genusse der seligen Unsterblichkeit.

Auch Ambrosius [3]) widmet der genannten Stelle eine längere Besprechung. Es ist von einer zukünftigen Unterwerfung des Sohnes die Rede. Diese kann doch wol nicht auf die Gottheit des Sohnes bezogen werden, die ihrer Natur nach eine solche Unterwerfung nicht verträgt, und vermöge der göttlichen Willenseinheit des Sohnes

---

ὅλως Θεοῦ, ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες), ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου. Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου. Christus selber kann — bemerkt Didymus (l. c.) — nur hinsichtlich seiner Menschheit als Subject der Unterwerfung gedacht werden.

[1]) De Trinitate XI, n. 21—42.

[2]) Dieselbe Bemerkung macht Augustinus bei Besprechung dieser Stelle: De Trinitate, I, n. 15—17. Er stellt 1 Kor. 15, 25 zusammen mit Psalm 109, 1: donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum — und fragt, ob donec bloß eine zeitliche Dauer bedeute, so daß dann das Reich, die Macht und Erhöhung des zur Rechten Gottes thronenden Messiaskönigs aufhöre? Vgl. auch Psalm 111, 8.

[3]) De fide V, n. 163—188.

mit dem Vater auch nicht nöthig hat. Es kann also, wie der Apostel selber ausdrücklich andeutet, von Christo nur als Haupte eines Leibes die Rede sein, dessen Glieder noch nicht vollkommen Gott unterworfen sind. Wenn dieser vielgliedrige Leib ganz und gar vom Geiste Christi durchdrungen sein wird, dann wird Christus in diesem seinem Leibe dem Vater vollkommen unterthan sein. In diesem Sinne, in uns erlösten und geheiligten Menschen dem Vater unterthan zu werden, war ja der Zweck seiner Menschwerdung: Subjectio ista dispensatio pietatis est.

§. 194.

Es ist schon gesagt worden, daß die antinicänischen Parteien unter sich selbst gespalten waren, und während Einige eine Annäherung an die Rechtgläubigen suchten, Andere das arianische Bekenntniß zum schroffsten Widersatze gegen die Kirchenlehre fortbildeten. Die Letzteren machten sich unter dem Parteinamen der Anomäer bekannt, deren geistige Führer Aëtius und sein Schüler Eunomius waren, Ersterer ein Syrer, der zu Antiochien (c. a. 350) zum Diakon geweiht, nach wechselvollen Schicksalen zu Alexandrien starb (a. 370), Letzterer, ein Kappadocier, auf kurze Zeit Bischof von Cycicus in Mysien (360), als solcher aber vom Volke nicht geduldet, mit den Semiarianern ebensogut, wie mit den Rechtgläubigen zerfallen, von den Kaisern Valens und Theodosius mit dem Exil bestraft, in welchem er auch starb (393). Aëtius war ein schlagfertiger Sophist, der gegen 300 theologische Abhandlungen verfaßt haben soll; eine davon, aus 47 Thesen bestehend, ist uns durch Epiphanius aufbehalten [1]), der jedem einzelnen Satze des Aëtius eine Widerlegung angeschlossen hat. Auch Eunomius vertrat den anomäischen Lehrbegriff in verschiedenen Schriften; von diesen sind gegenwärtig noch zwei vorhanden, der *Ἀπολογητικός* [2]), welchen Basilius widerlegte, und die auf Befehl des Kaisers Theodosius überreichte *ἔκθεσις πίστεως* [3]), welche Gregor von Nyssa einer ausführlichen Kritik unterzog.

Von den fünf Büchern des Basilius gegen Eunomius [4]) sind

---

[1]) Haer. 76, n. 10.

[2]) Abgedruckt in Fabricii Biblioth. Graec. VIII, p. 248 ff.

[3]) Ebendas. p. 262 ff.

[4]) Bei dieser Gelegenheit ist auch zu erwähnen die 24. Homilie des Basilius:

nur drei unzweifelhaft ächt; aus diesen handelt das erste von Gott dem Vater, das zweite vom Sohne, das dritte vom heiligen Geiste. Nach Eunomius constituirt die Ungezeugtheit (*ἀγεννησία*) das Wesen Gottes; und da nur der Vater ungezeugt ist, so kann nach Eunomius auch einzig nur der Vater, nicht aber der Sohn oder der heilige Geist Gott sein. Der Ungezeugte könne weder von sich, noch von einem Anderen gezeugt sein; er kann nicht „Gott von Gott“ [1]), nicht zugleich älter oder jünger sein, als er wirklich ist. Durch diese sophistische Dialektik — bemerkt Basilius — soll die Gottheit des Sohnes ohne alle weitere Discussion im vorhinein als eine undenkbare Absurdität abgethan werden. Es muß indeß vorerst schon befremden, daß Eunomius von der durch den biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch legitimirten Bezeichnung „Vater“ abgeht, und ihr den ungewohnten Ausdruck „Ungezeugter“ substituirt, der offenbar weniger sagt, und den Sinn des Wortes Vater nicht erschöpft [2]). Nach Eunomius soll er freilich nicht der Name einer göttlichen Person, sondern der Gottheit als solcher sein, und zwar das eigenste Wesen der Gottheit ausdrücken, während alle anderen von Gott gebrauchten Ausdrücke nur unsere Art, über Gott zu denken, kundgäben (*κατ' επίνοιαν λεγόμενα*). Hier drängt sich aber sofort die Frage auf, ob Eunomius alles Dasjenige, was wir „*κατ' ἐπίνοιαν*“ über Gott sagen, für nichtig oder falsch halte? Er ist außer Stande, dieß zu beweisen; er müßte sonst so weit gehen, zu behaupten, daß Alles, was wir über die Dinge *κατ' ἐπίνοιαν* sagen, eitles und nichtiges Gerede sei, welchem in Wesen und Beschaffenheit der Dinge Nichts entspreche. Und ist denn der Begriff der göttlichen Agennesie nicht auch ein durch Ratiocination erzeugter Begriff, wie andere, z. B. der mit ihm zusammenhängende Begriff der göttlichen Incorruptibilität? Man müßte daher von diesen anderen Begriffen ebenso gut, wie von jenem der Agennesie,

---

Adversus Sabellianos, Arianos et Anomaeos — ferner epist. 16 u. 235. An Basilius schloß sich in Widerlegung der Eunomianer **Ambrosius** an: De Incarnationis Dominicae Sacramento (n. 79—105), welche Schrift gewissermaaßen als Ergänzung der Libri V de Fide anzusehen ist.

[1]) Ausdruck des Nicänischen Symbols.

[2]) Vgl. **Cyrill.** Thesaur., Assert. I: De genito et ingenito; et quod melius atque dignius sit, Deum Patrem vocari quam ingenitum.

sagen, daß sie unmittelbar eine Substanz als solche besagen, während das Richtige und Natürliche zweifelsohne doch dieß ist, Agennesie, Immutabilität, Incorruptibilität, Schöpfermacht u. s. w. seien etwas von der göttlichen Substanz Ausgesagtes und von dieser dem Begriffe nach zu Unterscheidendes. Ob die Agennesie wirklich kein bloß privativer Ausdruck sei, wie Eunomius zuversichtlich behauptet, steht sehr in Frage; und ist sie kein privativer Ausdruck, so sind auch Immutabilität, Incorruptibilität keine bloß privativen Ausdrücke, und stehen daher abermals auf gleicher Linie mit der Agennesie, daher abermals nicht zu begreifen ist, wodurch gerade letztere zu dem Vorzuge gelangt, die göttliche Substanz als solche auszudrücken zu sollen. Wie wäre da überhaupt ein Wort zu finden, durch welches Gottes unnennbares Wesen sich nennen ließe! (Vgl. 2 Mos. 6, 3.) Wo wäre ein Geschaffener, welcher Gottes unbegränztes Wesen mit seinen Gedanken zu umfassen vermöchte! Nicht einmal das Wesen der irdischen Körper vermag der Mensch zu fassen, der allenthalben nur Eigenschaften und Beschaffenheiten des Körperlichen wahrnimmt und versteht. Oder ist irgend ein Mensch schon in die Substanzen der Körperdinge eingedrungen? Welcher Hochmuth, zu meinen, das Wesen Gottes mit Menschengedanken durchdringen zu können! Daß die Agennesie nicht das göttliche Wesen als solches bezeichne, liegt auf der Hand; nicht das Was, sondern das Wie der göttlichen Existenz wird durch sie bezeichnet; es wird nämlich ausgedrückt, daß Gott keine Seinsursache außer und über sich habe.

Aus der Ungezeugtheit Gottes folgert Eunomius, daß es keinen gezeugten Gott, also keine Mittheilung der göttlichen Natur an eine zweite göttliche Hypostase geben könne, und demnach Christus etwas von Gott wesentlich Verschiedenes sein müsse. Wie will Eunomius diese seine Behauptung mit den klaren unzweideutigen Aussprüchen der Schrift vereinbaren, welche Christum das Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Kol. 1, 15), so zwar, daß, wer den Sohn sieht, auch den Vater sehe (Joh. 14, 9)? Der im Philipperbriefe vorkommende Ausdruck: in forma Dei esse (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*) kann doch nur so viel als: in substantia Dei esse (*ἐν οὐσίᾳ θεοῦ ὑπάρχειν*) bedeuten, weil auch das nachfolgende formam servi assumere so viel als Annahme der Menschennatur bedeutet. Wenn Eunomius eine durch Selbsttheilung vermittelte Mittheilung der

göttlichen Substanz des Vaters an den Sohn für undenkbar hält [1]), so hat er vollkommen recht; die Gemeinsamkeit der Substanz Beider besteht aber in etwas ganz Anderem, nämlich darin, daß in Beiden eine und dieselbe Weise zu sein (λόγος τοῦ εἶναι) ist, so zwar, daß, wie der Vater Licht ist, auch der Sohn Licht sei. In Beiden ist nämlich die eine und selbe Gottheit, obschon sie nach Zahl und Proprietäten verschieden sind. Hiedurch ist von selbst jene Vorstellung ausgeschlossen, welche Eunomius mit der kirchlichen Lehre vom Verhältniß des Zeugenden zum Gezeugten verbindet: als ob nämlich der Gezeugte ein später Gewordener wäre, und im Range unter dem Zeugenden stünde. Es ist undenkbar, daß das Licht je ohne Glanz gewesen sein sollte, und Dasjenige, was dem göttlichen Vater consubstanzial ist, wie der Glanz dem Lichte, je einmal nicht gewesen sein sollte. Daß in Gott keine sinnliche Gestalt, keine Materie, keine Quantität sein könne, daß Gott über alle Zusammensetzung erhaben sei, versteht sich von selbst; und es wäre wol zu fragen, ob Eunomius, der den Katholiken die Ansicht unterschiebt, als ob sie den Sohn für ein körperliches Wesen hielten, denselben für körperlich zu halten wage? Wagt er es aber nicht, wie kann er sich erdreisten, aus der Einfachheit Gottes die Unmöglichkeit einer Consimilität des Sohnes mit dem Vater zu folgern? Eunomius glaubt, daß ein quantitativer Wesensunterschied zwischen Vater und Sohn durch die Worte bei Joh. 14, 24 angedeutet sei: Pater me major est [2]). Aber nach Eunomius bedeutet ja der Vatername nichts Substanzielles, sondern bloß die Thätigkeit des Ungezeugten; somit folgt, daß der Vater nicht der Substanz nach, sondern nur als wirkendes Princip, als Hervorbringer (ἀρχή und αἰτία) des Sohnes größer sei als der Sohn d. h. dem Sohne vorausgehe.

Diese Erklärung kann nun freilich einem Eunomius nicht genügen, der aus der Schrift die Bezeichnungen des Sohnes als eines genimen (γέννημα) und einer factura (ποίημα) herausliest. In Apstgsch. 2, 36 heiße es: Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς .... Mit welchem Rechte kann Eunomius aus dieser Stelle den in der Schrift

---

[1]) Vgl. die hierauf bezüglichen Antworten bei Cyrill. Thesaur., Assert. VI.

[2]) Vgl. Cyrill. Thesaur., Assert. XI.

nirgends vom Sohne gebrauchten Ausdruck ποίημα ableiten? Heißt es in der Schrift nicht anderswo öfter, daß Christus der ποιήτης aller Dinge sei? Wer sieht ferner nicht aus den nachfolgenden Worten der citirten Stelle, daß unter Demjenigen, ὄν θεός ἐποίησε, der Mensch Jesus, der von den Juden Gekreuzigte und Getödtete zu verstehen sei? Eben so verfehlt und gekünstelt ist die auf den Ausdruck γέννημα gegründete Deduction des Eunomius: Da ἀγεννησία die Substanz Gottes bezeichne, so müsse γέννημα eine von der göttlichen Substanz verschiedene Substanz bezeichnen — also müsse der Sohn etwas von Gott Grundverschiedenes sein. Wo wird denn in der Schrift vom Sohne der Ausdruck γέννημα gebraucht? Dürfen wir andere Bezeichnungen wählen, als welche die Schrift selbst gebraucht? Hat Petrus zu Christus gesagt: Du bist ein Erzeugniß des lebendigen Gottes? Sagte er nicht vielmehr: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 18)? Überdieß ist zu beachten, daß γέννημα nicht, wie Filius, eine lebendigen Wesen specifisch angemessene Benennung ist, sondern in der Weite seines Sinnes Alles, auch das Niederste umfaßt, und am ehesten eben von verächtlichen Dingen und Geschöpfen gebraucht wird, vgl. Matth. 23, 24. Nicht einmal den Ausdruck τέκνον will die Schrift vom göttlichen Sohne gebrauchen, da er der Würde des Sohnes nicht zu entsprechen scheint. Übrigens liegt es auf der Hand, daß der Ausdruck γέννημα durch sich und direct keine Substanz, sondern nur eine verschiedenen Substanzen eignende Bestimmtheit ausdrücke. Wäre γέννημα als solches d. h. wäre das Erzeugtsein die Substanz, so wären alle γεννήματα consubstanzial, und der Sohn hätte Eine Substanz mit allen übrigen am Erzeugtsein theilhabenden Dingen und Wesen; überdieß wäre der Sohn die Substanz Gottes selber, das γέννημα die Substanz des Ἀγέννητος.

Aus dem Begriffe des Sohnes als eines γέννημα folgert Eunomius, daß der Sohn einmal nicht war; bevor er geworden ist, ist er nicht gewesen [1]). Deßungeachtet soll er bereits vor Erschaffung der Welt gewesen sein. Nun aber hat die Zeit erst mit der Welt ihren Anfang genommen, vor Erschaffung der Welt gab es kein zeitliches Prius und Posterius; wie kann also von einem dereinstigen Nichtgewesensein des Sohnes gesprochen werden? Wie soll

[1]) Vgl. Cyrill. Thesaur., Assert. V.

der göttliche Vater nicht immer Vater gewesen sein? Gieng ihm das Vermögen dazu ab, oder kam er erst später darauf, daß es zur Seligkeit seines Seins gehöre, Vater zu sein? Aber wozu — meint Eunomius — sollte der Vater den Sohn erst hervorbringen, wenn dieser ohnehin seit ewig ist? Als ob der Sohn nicht von Ewigkeit her gezeugt sein könnte!

Eunomius glaubt der Substanz des Sohnes einen Vorrang vor den Substanzen der aus Nichts geschaffenen Creaturen geben zu sollen. Worin soll aber dieser Vorrang bestehen, wenn gleichwol auch der Sohn Geschöpf ist? Eunomius sucht den Vorrang des Sohnes darin, daß der Sohn einzig durch den Vater hervorgebracht ist, während alles Andere durch den Vater und Sohn causirt ist. Freilich begreift man nicht, wie der Vater, der den Sohn durch sich allein hervorbrachte, zur Hervorbringung der übrigen Dinge des Sohnes bedurfte. Und warum wird der Sohn, wenn Geschaffensein und Erzeugtsein dasselbe ist, nicht auch Eingeschaffener (μονόκτιστος) genannt, wie er Eingeborner (μονογενής) heißt?

Nicht besser, als mit dem angeblichen Vorrange der geschöpflichen Substanz des Sohnes verhält es sich mit der Bezeichnung Licht, welche Eunomius dem Sohne beilegt, freilich nur in der Absicht, um eine substanzielle Diversität des Sohnes vom Vater, den er gleichfalls Licht nennt, festzustellen. Beide Lichter seien eben so weit von einander verschieden, meint Eunomius, als das Gezeugte vom Ungezeugten verschieden gedacht werden muß. Diese Verschiedenheit beider Lichter müßte indeß als eine völlige Contrarietät beider aufgefaßt werden, weil Gezeugt und Ungezeugt ausschließende Gegensätze bilden. Dann könnte aber der Sohn nicht mehr Licht, sondern müßte Finsterniß heißen.

§. 195.

Auch Gregor von Nazianz kommt in seinen berühmten fünf Reden über die Gotteslehre (de Theologia) auf die Lehren der Eunomianer zu sprechen, deren Widerlegung er die dritte und vierte der genannten Reden widmet. Die Lehren der Philosophen über Gott — bemerkt Gregor — lassen sich auf drei Hauptklassen zurückführen, je nachdem Anarchie, Polyarchie oder Monarchie zum Prin-

cipe erhoben wird. Auf christlichem Standpuncte kann nur von göttlicher Monarchie die Rede sein, wodurch aber keineswegs schon eine Mehrheit der Personen in Gott ausgeschlossen ist. Nur hat man sich in Ableitung der Mehrfältigkeit in Gott der emanatianischen Vorstellungen Plotin's zu enthalten, nach deren Analogie der Sohn als ein natürlicher Ausfluß des in seiner Fülle überfließenden göttlichen Wesens außerhalb die göttliche Einheit fallen, und zugleich als ein naturnothwendiges Product Gottes erscheinen würde. Wir Christen reden vielmehr von einer innerhalb des göttlichen Wesens vor sich gehenden Entfaltung der göttlichen Einheit, und unterscheiden vom Ungezeugten den vom Vater Gezeugten und den vom Vater Ausgehenden. Fragt man: wann die Zeugung und der Ausgang stattgehabt habe, so ist zu antworten, daß dieß über alle Zeit erhabene Vorgänge seien. Da der Vater immer war, so müssen auch der Sohn und der Geist immer gewesen sein. Der Sohn wurde damals gezeugt, als der Vater nicht gezeugt wurde; der Geist gieng damals aus, als der Sohn nicht ausgieng. Die Coäternität des Sohnes und Geistes mit dem Vater führt keineswegs zu einer *συναναρχία* des Sohnes und Geistes; denn obwol nicht nach dem Vater, sind sie doch vom Vater. Daß der Vater in Hervorbringung des Sohnes und Geistes nicht als Leidender zu denken sei, versteht sich von selbst; wird er doch auch im Schaffen nicht als Leidender gedacht. Das Verhältniß von Zeugendem und Gezeugtem ist nur in Gott nach seinem reinen, urbildlichen Typus dargestellt; weil der Erzeugte nur Einen Erzeuger (nicht zwei: Vater und Mutter) hat und nicht selbst auch wieder Erzeuger ist. Die Eunomianer meinen, die Rechtgläubigen durch das Dilemma in Verlegenheit zu setzen: der Vater habe den Sohn entweder mit oder gegen seinen Willen erzeugt; im ersteren Falle sei nicht der Ungezeugte, sondern der Wille der Vater — im letzteren Falle erscheine der Vater als unfrei und Nicht-Gott [1]). Durch ein Dilemma solcher Art könnte man indeß bereits jedem Menschen seinen menschlichen Vater hinwegräsonniren; denn man müßte im Geiste jenes Dilemma auch von jedem menschlichen Vater sagen, daß er entweder zum Zeugen genöthiget worden, oder doch nicht er, sondern sein Wille der Erzeuger und Vater des Sohnes sei. Eben so ließe

[1]) Vgl. hierüber auch Cyrill. Thesaur., Assert. VII.

sich die freischöpferische Thätigkeit Gottes hinwegräsonniren. Eine leichte Erwägung zeigt die Schiefheit und Verstelltheit des Dilemma; man muß zwischen Willen und Wollendem unterscheiden; diesem, nicht jenem gehört an, was durch den Willen vollführt wird, gleichwie Dasjenige, was im Worte vernommen wird, nicht vom Laute, sondern von dem Sprechenden oder dem sich Verlautbarenden ausgeht. Nach der Weise des Eunomius könnte und müßte man auch fragen: Existirt der Vater mit oder gegen seinen Willen? und man hätte im ersteren Falle den Willen des Vaters als Existenzgrund des Vaters zu nehmen. Die Eunomianer verlangen, die Rechtgläubigen mögen ihnen doch sagen, wie der Sohn vom Vater gezeugt sei? Mögen die Eunomianer erklären, wie der Sohn vom Vater geschaffen sei! Indeß, die göttliche Zeugung des Sohnes wäre wahrhaftig nichts Großes und Erhabenes, wenn sie kein Mysterium wäre. Wenn sie ein göttliches Geheimniß, ein Geheimniß des göttlichen Wesens ist, so muß sie selbst über die Fassungskraft der Engel erhaben sein. Ein anderes Fangmittel der Eunomianer ist die Frage: War der Sohn, als er gezeugt wurde, noch nicht, oder existirte er bereits? Die Absicht der Frage liegt am Tage; ebenso leicht läßt sich aber auch das Verkehrte derselben zeigen. War Eunomius zugegen, als er gezeugt wurde? Ist er jetzt bei sich d. h. bei seiner Existenz zugegen? Eunomius wird entgegnen, es sei absurd, von Einem so zu reden, als ob ihrer Zwei wären. Dieselbe Absurdität liegt in dem Dilemma: Pater filium genuit vel existentem, vel non existentem. Übrigens gibt es keine allgemein giltige Antwort auf die Frage, ob das Entstehende bereits ist, wenn es entsteht. Ein Menschenkind ist in der That schon vor seiner Erzeugung in den Lenden seiner Stammväter enthalten. Die Materie hingegen wurde von Gott aus Nichts hervorgebracht. In Gott aber fällt die Existenz mit der Substanz zusammen; daher der Sohn mit dieser selbst schon gegeben ist, als ewiges Correlat des ewigen Vaters. Andere Einwendungen des Eunomius über den denknothwendigen Gegensatz des Ungezeugten und Gezeugten beseitigen sich von selbst durch die Bemerkung, daß beide Ausdrücke über die Substanz als solche keine Aussage enthalten, also keine substanzielle Diversität des Ungezeugten und Gezeugten involviren. Die störrige Ungelehrigkeit der Eunomianer wird aber nicht müde, Bedenken auszusinnen. Die Erzeugung des Sohnes ist doch wol

schon vorüber — meinen sie; hat sie ein Ende genommen, so muß sie auch einen Anfang gehabt haben. Daraus würde folgen, daß die Menschenseele, da sie einmal nicht war, nothwendig auch einst ein Ende nehmen werde. Ist aber die Seele nicht unsterblich? Übrigens ist die Zeugung des Sohnes ein ewiger Act, und hat als solcher weder Anfang noch Ende. Aber — entgegnen die Eunomianer — wenn die Zeugung ein Act ist, so ist der Vatername ein nomen actionis; mithin der Sohn ein actum oder factum. Ist der Vatername kein nomen actionis, so ist er Bezeichnung einer Substanz; und in diesem Falle muß der Sohn eine vom Vater verschiedene Substanz sein. Auch dieses Dilemma zerfällt in Nichts, wenn einfach erinnert wird, daß der Vatername durch sich weder eine Substanz noch eine Action besage, sondern eine Relationsbezeichnung sei. Und gesetzt, er wäre ein nomen actionis, so ließe sich noch immer eine Action denken, deren Wirkung die Hervorbringung eines dem Agens consubstanziellen Seienden ist.

§. 196.

Die ausführlichste Gegenschrift gegen Eunomius sind Gregor's von Nyssa zwölf Bücher gegen Eunomius [1]), welche eine Zurückweisung der von Eunomius gegen den bereits verstorbenen Basilius nachträglich versuchten Angriffe und Beschuldigungen enthalten [2]). Wir übergehen, was Gregor wider die Verunglimpfungen des Andenkens seines verewigten Bruders, des großen Basilius, durch Eunomius, beizubringen für nöthig erachtet, und beschränken uns auf die Mittheilung des sachlichen Hauptinhaltes des Werkes, soweit derselben nicht bereits durch die aus den vorausgehenden

---

[1]) *Λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνομίου.* Opp. (ed. Paris. 1638) Tom. II. p. 265—864.

[2]) Über zwei andere Vertheidigungsschriften für Basilius, deren eine den Theodor von Mopsveste, die andere Sophronius zum Verfasser hatte, stehen uns gegenwärtig nur die Angaben des Photius (Biblioth., Codd. 4 et 5) zu Gebote, der zugleich auch eine vergleichende Charakteristik derselben, im Verhältniß zu jener des Gregor von Nyssa gibt (Cod. 6). — Hieronymus nennt außerdem noch Didymus und Apollinarius als Bestreiter der eunomianischen Lehren.

Streitschriften beigebrachten Erörterungen vorgegriffen ist. Gregor rügt vor allem Anderen die Neuerungen, welche Eunomius sich erlaubte, indem er von dem herkömmlichen biblisch-kirchlichen Sprachgebrauche in der Nennung der drei göttlichen Personen abgieng, und statt dessen von einer höchsten machtherrlichen Wesenheit (ἀνωτάτη τις καὶ κυριωτάτη οὐσία) über allen anderen Substanzen, ferner von einer zweiten, ihr untergeordneten, aber über allen anderen stehenden Wesenheit redete, und überdieß von einer dritten, welche mit keiner der beiden ersteren zur Wesenseinheit verbunden sei [1]). Er läßt die dritte Wesenheit durch die zweite, diese durch die erste gewirkt sein; nur die erste sei in eigentlichem Sinne Substanz, womit wol dem Sohne und Geiste alle Substanzialität abgesprochen sein will, wenn anders in den Reden des Eunomius Vernunft und Zusammenhang sein soll. Dieß heißt aber auf den Standpunct des ungläubigen Judenthums zurückgehen [2]); die auf die Unterscheidung der drei Personen gegründete christliche Heilsökonomie kann für Eunomius keine Wahrheit haben. Eunomius hat freilich einen Vorwurf ähnlicher Art in Bereitschaft, und zeiht die Rechtgläubigen der Ungeistigkeit in der Gottesverehrung, indem er ihnen, weil sie die geheimnißvolle Unbegreiflichkeit der dreieinigen göttlichen

---

[1]) Gregor von Nazianz schildert in seinem Gedichte *εἰς ἑαυτὸν* vv. 161 — 166 den eunomianischen Trinitätsbegriff:

> *Οἳ τὸν Θεόν μου τὸν μέγαν*
> *Οὐκ ἐνδίκοις τομαῖς*
> *Τέμνουσιν· οἴ μοι! τὴν μίαν*
> *Πάντων ὑπερβολὴν*
> *Ἄνω τιθέντες καὶ μέσον*
> *Κάτω τε τὸ τρίτον.*

[2]) Eunomius geht noch weiter zurück, und sinkt noch tiefer herab — bemerkt Gregor von Nyssa in seiner Oratio de Deitate Filii et Spiritus Sancti (Opp. Tom. III, p. 464 — 478) — er macht sich dem Epikur gleich, indem er, die Ewigkeit und Göttlichkeit der Kraft Gottes und des Glanzes Gottes läugnend, Gott selber d. i. den ewigen Vater verunehrt und beziehungsweise läugnet. Denn der Vater kann als wahrhaft Göttlicher ebenso wenig ohne einen ewigen und göttlichen Sohn, als die Sonne ohne ihren Glanz gedacht werden; *εἰ οὐκ ἦν ὁ χαρακτὴρ, πάντως οὐδὲ ἡ ὑπόστασις. εἰ οὐκ ἦν ἡ δύναμις, οὐκ ἦν ἡ σοφία· εἰ δὲ ταῦτα οὐκ ἦν, ὧν ἄνευ Θεὸς οὐκ ἔστιν· ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς πῶς ἦν;*

Wesenheit behaupten, die Worte des Heilandes entgegenruft: Vos adoratis quod nescitis (Joh. 4, 22). Die Antwort hierauf ist leicht; allerdings bekennen wir die Unbegreiflichkeit Gottes; aber in diesem Bekenntniß liegt auch ein Wissen, nämlich ein Wissen dessen, daß Gott unbegreiflich ist, und dieses Wissen ist eben die Frucht eines höchst geistigen Begriffes von Gott, welcher den Eunomianern abgeht. Denn nur darum, weil sie die göttliche Wesenheit nicht hoch genug stellen, stoßen sie sich an der Unbegreiflichkeit derselben.

Es wurde eben gesagt, daß Eunomius die Existenz des göttlichen Sohnes und Geistes läugne. Diese Läugnung ist eine kaum abzuweisende Consequenz seiner Sätze. Er unterscheidet vom Wesen des Vaters eine als Instrument dienende Energie des Vaters; soll diese etwas Wirkliches setzen, so muß sie selber eine Realität sein, und der durch sie gesetzte Sohn ist sodann nicht der Zweite, sondern der Dritte; und der durch den Sohn gesetzte Geist nicht der Dritte, sondern der Fünfte. Dieß liegt nun gewiß nicht im Sinne des Eunomius. Also wird man nach Eunomius mit der hypostatischen Wesenheit der Energie auch die hypostatische Existenz des durch die Energie Producirten in Abrede stellen müssen.

Eunomius will das Göttliche in die Region der menschlichen Begreiflichkeit herabziehen, und spricht darum von einer Contraction der göttlichen Thätigkeit in Hervorbringung des Sohnes und von einer daraus resultirenden Minderung der Substanz des Sohnes im Verhältniß zu jener des Vaters; und ebenso von einer Contraction der Substanz des Geistes im Verhältniß zu jener des Sohnes. Daraus folgt natürlich, daß weder der Sohn, und noch minder der Geist die Fülle der göttlichen Vollkommenheit in sich fassen könne, und daß beide die göttliche Güte nicht als eigen besitzen, sondern nur durch Mittheilung haben. Derjenige aber, der Etwas nicht als Eigenthum, sondern als verlierbares Gut besitzt, kann füglich nicht als Spender des Guten an Andere gedacht werden, sein Streben muß vielmehr darauf gehen, sich selbst im Besitze des verlierbaren Gutes zu erhalten, und den drohenden Mangel und Verlust abzuwenden. Also ist die auf die gnadenreiche Wirksamkeit und Mittheilsamkeit des göttlichen Sohnes und Geistes gegründete christliche Heilsökonomie eitle und leere Fabel. Zu solchen Consequenzen führen die Einfälle und Ergebnisse einer verwegenen und undisciplinirten Dialektik. Denn welcher geschulte Dialektiker

würde sich einen Satz solcher Art vorzubringen erlauben, wie Eunomius, der in seiner Abhandlung „vom Sohne und heiligen Geiste" sagt: Die Substanzen des Sohnes und Geistes müssen der Größe nach verschieden sein. Weiß Eunomius nicht, daß die Substanz als solche über der Kategorie der Größe steht und kein Mehr oder Minder zuläßt? Freilich erkärt sich hieraus, daß ein solches, ganz und gar in die Region des sinnlichen Vorstellens versenktes Denken die rein geistig zu fassenden inneren Relationen des göttlichen Wesens nicht zu fassen vermöge. Nur zufolge dieses Nichtverstehens kann Eunomius auf die Behauptung gerathen, daß nach der Meinung seiner Gegner der Zeugende durch Theilung seiner Wesenheit den Sohn hervorbringe. Dieß ist so roh gedacht, daß es selbst im Gebiete des Sinnlichen keine Anwendung findet. Theilt etwa der Mensch oder das Thier, wenn es zeugt, seine Wesenheit? Ist die Wesenheit nicht unzerstückt, als ganze, in jedem Individuum einer Gattung? Verliert der Zeugende Etwas von seinem Wesenscharakter an den Gezeugten? Ebenso roh und verletzend ist der Einwand, daß die göttliche Zeugung, im strengen Wortverstande genommen, auf eine unwürdige Vorstellung von Gott führe, als ob er einer Lustempfindung unterworfen wäre u. s. w. Als ob es nicht eine über den Bereich der sinnlichen Zeugung erhabene Zeugung geben könnte! Dabei ist aber Eunomius wieder genug Sophist, den biblischen Terminus der göttlichen Zeugung festzuhalten, so weit er ihm einen Anhaltspunct bietet, die Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater zu bekämpfen. Die Zeugung — meint er — setzt etwas dem Zeugenden nur Ähnliches, nicht aber Gleiches; nach katholischer Ansicht brächte der Vater im Sohne sich selbst hervor. Dieß Letztere ist so unwahr, als nur irgend Etwas gedacht werden kann; gerade Das, was der göttliche Vater als Vater ist, theilt er dem Sohne nicht mit; die Proprietäten des Vaters und Sohnes sind incommunicabel. Das Axiom, daß das Zeugende dem Gezeugten ähnlich sei, ist nicht allgemein giltig, und läßt daher die von Eunomius zur Bestreitung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater gezogenen Folgerungen nicht zu; überdieß spricht es gegen die von Eunomius behauptete Unähnlichkeit zwischen dem göttlichen Ungezeugten und dem nach Eunomius' Ausdrucke werkzeuglichen Erstgeschaffenen.

Eunomius will den Begriff des Sohnes als Erstgeschaffenen aus der Schrift rechtfertigen. Wie könnte der Apostel Paulus Christum den Erstgebornen aller Creatur nennen, wenn Christus nicht gleichfalls eine Creatur wäre?[1]) Paulus gebraucht von Christus den Ausdruck: Erstgeborner viermal, jedesmal aber in einem anderen Sinne. In Kol. 1 heißt Christus der Erstgeborne aller Creatur, in Röm. 8 der Erstgeborne aus vielen Brüdern — in 1 Kor. 15 der Erstgeborne der Erstandenen, in Hebr. 1 schlechthin der Erstgeborne. Die letzte Stelle gibt den Schlüssel zum Verständniß der übrigen. Es heißt daselbst: Cum iterum inducit primogenitum in orbem. Damit ist die zweite Ankunft gemeint, und mittelbar auf seine erste Ankunft zurückgewiesen, in welcher er sich uns gleichgemacht hat, um als creatura nova auch alle Anderen zu erneuern; darum heißt er als Menschgewordener der Erstgeborne der Brüder, der Erstling der Erstandenen, der Erstling aller Creatur, weil Alles durch ihn in Kraft seiner Menschwerdung und der beseligenden Früchte und Folgen derselben zu einem neuen Leben umgeschaffen werden soll, und dieses neue Leben primär in ihm als menschgewordenem Sohne Gottes gesetzt ist.

Übrigens stützt sich die Polemik des Eunomius zum großen Theile auf philonische Gedanken, und eine seiner Hauptinstanzen gegen das rechtgläubige Dogma ist wortgetreu aus Philo entlehnt. „Der über Alles seiende Gott" — sagt Philo und mit ihm Eunomius — „ist vor allem Gezeugten, und hat sein Vermögen in seiner Gewalt." Also ist Gott von seinem Wirkungsvermögen unterschieden? Er ist nicht das Können, sondern hat das Können, und er, der nicht das Können ist, hat das Können in seiner Gewalt, die Impotenz beherrscht die Potenz? Dieser in sich gespaltene und entzweite, widersinnige Gott ist also der Gott des Eunomius? Gott hält die Potenz zurück, damit sie nicht vorzeitig den Sohn setze. Warum darf der Sohn nicht früher sein, als er wirklich gesetzt wird? Darauf weiß Eunomius keine Antwort; er nimmt zum souverainen Belieben Gottes seine Zuflucht. Wie stimmt dieß zur angeblichen Begreiflichkeit Gottes? Freilich sollte Derjenige, der nicht einmal das Wesen einer Ameise zu erklären vermag, nicht Gottes Sein und Wesen für begreiflich ausgeben wollen. Gott kann

---

[1]) Vgl. Cyrill. Thesaur., Assert. XXV.

von Niemand durchschaut werden — sagt der Apostel; und das in der Schrift gelehrte Eingehen in die Erkenntniß Gottes durch Christum ist durchaus nicht, wie Eunomius behauptet, als geistige Durchdringung Gottes gemeint. Eunomius meint in Worten den geistigen Besitz der Dinge, die Erkenntniß ihrer Wesenheiten zu haben. Diese Meinung hat er sich vielleicht aus dem Kratylos des Plato herausgelesen. Er bringt sie in Verbindung mit einer eigenthümlichen Erklärung der Entstehung der menschlichen Sprache. Es genügt ihm nicht zu sagen, Gott habe den Menschen sprachfähig geschaffen und zum Sprechen angeregt; er glaubt vielmehr, Gott habe dem Menschen die Worte vorgesprochen, und in denselben ihm die Begriffe der Dinge mitgetheilt. Wenn nun gerade in den von Gott mitgetheilten Worten die Begriffe der Dinge enthalten wären, so müßten ja alle Menschen dieselbe Sprache sprechen? Ist nicht die Verschiedenheit der Sprachen ein Beweis dafür, daß die Worte als Gedanken- und Begriffszeichen menschlichen Ursprunges seien? Wären die Menschen rein geistige Wesen, so würden sie sich ohne Worte einander gegenseitig viel vollkommener mittheilen können, als es dermalen in Worten möglich ist. Das Wort hat nur durch den in es gelegten Sinn eine Bedeutung; von diesem Sinne abgesehen, ist es ein leerer Laut. Und ein solcher Laut — nämlich das Wort θεός nach Eunomius — sollte der eigentliche Name Gottes gewesen sein, ehe ihm durch Hervorbringung des Erzeugten der Name Unerzeugter erwuchs? Zu solchen Leerheiten verirrt sich der Mann, der die Ungenüge und Unzureichendheit der Art und Weise, wie die rechtgläubigen Lehrer über Gott und göttliche Dinge sprechen, nicht genug herabzuwürdigen weiß! Er erklärt die von ihnen gebrauchten Ausdrücke im Reden über Gott für bloße Reflexionsbegriffe, welche gar nicht das eigentliche Wesen bezeichnen und kennbar machen. Nun wol, wir gestehen zu, daß unsere durch Denken vermittelte Vorstellung von Gott eine zusammengesetzte sei; und daß wir in der Zusammensetzung vieler Begriffe nur eine unzulängliche Vorstellung von Gott erlangen, weil wir mit keinem unserer Gedanken das unbegränzte göttliche Wesen umspannen können. Aber man sage nicht, daß unserer zusammengesetzten Vorstellung keine Wahrheit entspreche, indem Gottes Wesen einfach sei; denn wir meinen ja nicht, daß Gott zusammengesetzt sei, sondern suchen uns bloß sein einfaches Wesen auf die unserer

Denknatur entsprechende Weise deutlich zu machen. Nur dann wären wir genöthiget, unsere Vorstellung von Gott für unwahr zu halten, wenn das Mannigfaltige, was in ihr befaßt ist, sich widerspräche und nicht zur Einheit zusammenfassen ließe. Eunomius glaubt allerdings, solche Unvereinbarkeiten nachweisen zu können. Gott ist, meint er, nach der Ansicht der Rechtgläubigen, bloß insofern incorruptibel, als er endlos ist, und insofern ungezeugt, als er anfanglos ist; daraus folge, daß er als Anfangsloser corruptibel, als Endloser gezeugt sei. In dieser plumpen Dialektik wird übersehen, daß wir, wenn wir von Anfangslosigkeit und Endlosigkeit des göttlichen Wesens reden, bloß zwei verschiedene Beziehungen unseres Denkens zu dem Einen Wesen Gottes im Auge haben, bei deren Auseinanderhaltung wir keineswegs an eine sachliche Scheidung des Gedachten im göttlichen Wesen selber denken, so daß das Anfangslose sachlich ein Anderes wäre, als das Endlose. Nebenbei sind wir uns auch bewußt, daß keine dieser relativen Bezeichnungen das unnennbare Wesen Gottes besage; vom Wesen Gottes wissen wir mit dem Apostel bloß zu sagen, daß es ist und über alle Namen erhaben ist!

§. 197.

Der letzterwähnte Gedanke Gregor's von Nyssa fand eine beredte Ausführung in den Reden des heiligen Chrysostomus gegen die Anomäer [1]). Chrysostomus knüpft an den Ausspruch des heiligen Paulus an, daß wir in diesem Leben nur theilweise und stückweise erkennen; in den Wahrheiten über Gottes Sein und Wesen ist uns das D a ß erkennbar, das W i e verborgen. Was bliebe uns für das Jenseits vorbehalten, wenn wir bereits in diesem Leben Alles erfaßten, was uns erfaßbar ist! Auch die Propheten und Apostel wissen uns nur von der Unerforschlichkeit und Unergründlichkeit des göttlichen Wesens und Lebens, der göttlichen Gedanken und Rathschlüsse zu sagen; die Seraphe beten in staunender Ehrfurcht an, und verhüllen vor Gottes Majestät bebend das Angesicht. Einer der Chorführer der Anomäer wagte die vermessene

[1]) De incomprehensibili Dei natura, Orationes XII, Opp. (ed. Montfaucon) Tom. I, p. 444—482, 501—558.

Behauptung, Gott ebenso gut zu erkennen, als Gott sich selber erkenne. Richtet sich eine so wahnwitzige und frevelnde Rede nicht durch sich selbst, bedarf es erst noch einer ausführlichen Widerlegung? Der Mensch, dieses Gebilde aus Staub und Asche, dieses vergängliche, wie ein Schatten vorübergehende, wie eine Blume verwelkende Geschöpf will den Ewigen, Unendlichen, Allgewaltigen erfassen, wie er an sich ist? Allerdings hat Gott den Menschen auf eine hohe Stufe in der Reihe der geschaffenen Wesen gestellt, und ihm einen erhabenen Beruf zugewiesen; dieser besteht darin, Gott zu ehren und zu lieben, nicht aber, durch vermessene Selbstüberhebung den Schöpfer zu verunehren. Eine solche Verunehrung ist das Unterfangen, das göttliche Wesen durchdringen zu wollen, als ob das Geschöpf dem Schöpfer gleich stünde. Nach der Lehre des Apostels wohnt Gott in einem unzugänglichen Lichte; wenn nun bereits sein Haus, das Licht, unzugänglich ist, um wie viel weniger wird Derjenige, der im Lichte wohnt, erforschbar und ergründbar sein! Auch die Cherube sehen ihn nach Schilderung des Propheten nur unter Bildern und Gestalten, die ihrem Fassungsvermögen angemessen sind (Ezech. 2, 1); die Geister, die Gott am nächsten stehen, haben eben nur den Vorzug, am tiefsten zu verstehen, wie unergründlich der Herr ist. Niemand hat ihn je noch geschaut (1 Joh. 4, 12), nur durch den Eingebornen, der in seinem Schooße thront, haben wir von ihm Kunde; und nicht der Menschengeist, sondern nur der Geist Gottes durchdringt das Innere Gottes (1 Kor. 2, 11). Der Menschengeist durchdringt nicht nur Gottes Wesen nicht, sondern vermag nicht einmal sein eigenes Wesen zu durchdringen. Der Mensch weiß nicht einmal zu sagen, wie oder auf welche Art seine Seele den Leib informirt. Soll er sagen, die Seele ist im ganzen Leibe räumlich verbreitet? Dann wäre sie ja ausgedehnt und körperlich. Soll er sagen, daß sie nicht im ganzen Raume, den der Leib einnimmt, verbreitet sei, so sind diejenigen Theile und Glieder, in welchen sie nicht ist, keine lebendigen, sondern todte Glieder. Was bleibt auf dieses Dilemma Anderes zu sagen übrig, als daß wir das Wie der Präsenz der Seele im Leibe nicht erklären können! Die Anomäer finden es sonderbar, daß der Rechtgläubige Denjenigen anbeten wolle, den er gar nicht kenne. Nun wol, mögen sie auf folgende Frage antworten: Wenn Zwei mit einander streiten, von welchen der Eine sagt, daß er mit sein—

Blicke nicht den ganzen Himmel zu umfassen vermöge, während der Andere behauptet, den Himmel mit den Spannen seiner Hände abmessen zu können: welcher aus Beiden hat eine richtigere Erkenntniß vom Himmel? Etwa Derjenige, der ihn mit seinen Händen zu messen glaubt?

Neben der Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, wohin auch die ewige Geburt des göttlichen Sohnes gehört (Jesai. 13, 8), behandelt Chrysostomus, von der siebenten Homilie angefangen, auch die Lehre von der Gottheit Christi, und bemüht sich hiebei insbesondere zu zeigen, daß überall, wo Christi Reden und Handlungen irgend etwas mit seiner göttlichen Wesenheit nicht Vereinbares kundgeben, dies theils aus der Schwäche der angenommenen Menschennatur (σάρξ), theils aus heilsökonomischen Zwecken und Absichten zu erklären sei. Chrysostomus beleuchtet aus diesem Gesichtspuncte insbesondere die Bitte Jesu um das Vorübergehen des Leidenskelches, Jesu Antwort auf die Bitte der Mutter der Zebedäiden (Matth. 20, 23), die Frage Christi, wohin die Leiche des Lazarus gelegt worden sei (Joh. 11, 34). Die heilsökonomischen Zwecke der mit der göttlichen Würde Christi nicht zu vereinenden Kundgebungen Christi sind die Darthuung der Wahrhaftigkeit der Menschennatur, Herablassung zur beschränkten Fassungskraft seiner Jünger und Anhänger, endlich auch in nicht wenigen Fällen die Absicht, die Lehre von der Demuth durch das eigene mustergiltige Beispiel zu heiligen [1]).

§. 198.

Auch der schon öfter citirte Thesaurus Cyrill's von Alexandrien enthält vieles auf Eunomius Bezügliches, aber nicht in zusammenhängender Entwickelung, sondern in der Form von Antworten auf verschiedene Einwendungen gegen die einzelnen, der

---

[1]) Neben Chrysostomus sind auch zwei seiner Freunde zu erwähnen, die in ihren uns erhaltenen Briefen, wie gegen verschiedene andere häretische Irrthümer, so im Besonderen auch gegen Arianer und Anomäer kämpfen: Nilus (Epist. Lib. I, 16. 18. 70. 79. 114—116. 191. 193. 205. 206. 219. 226. 286. 288; Lib. II, 39. 293. 297. 300. 323) — Isidor von Pelusium (Epist. Lib. I, 117. 241. 246. 353. 389. 422. 473; Lib. III, 18. 31. 58. 63. 166. 334. 335. 342. 355. 386. 402; Lib. IV, 142. 166; Lib. V, 28).

Reihe nach abgehandelten Lehrstücke über den Sohn Gottes. Auf einen und denselben Einwurf werden in der Regel mehrere Antworten oder Lösungen (λύσεις) gegeben, je nach den verschiedenen Seiten, von welchen die Rede des Gegners gefaßt wird; von den wichtigeren und wesentlicheren Einwürfen der Eunomianer ist keiner übergangen. So gestaltet sich Cyrill's Werk zu einer Rüstkammer, in welcher Waffen aller Art aufgehäuft sind und so ziemlich Alles zusammengetragen ist, was zur Vertheidigung des orthodoxen Lehrbegriffes gegen Arianer, Eunomianer, Pneumatomachen dienen konnte. Während die zweite Hälfte des Werkes vornehmlich auf die aus der Schrift geholten Einwendungen Bezug nimmt, beschäftiget sich die erste Hälfte hauptsächlich mit den dialektischen Argumenten der Gegner; und wir sehen da der Reihe nach alle jene logistischen Argutien eunomianischer Sophistik vorgeführt, welche wir zum großen Theile bereits aus den vorausgehend besprochenen Widerlegungsschriften kennen gelernt haben. Hieher gehören die Assertiones II und III, welche die eunomianische Behauptung, ingenitus drücke einen Substanzbegriff aus, betreffen; ferner die Beantwortung der vom Gezeugtsein des Sohnes hergenommenen Einwendungen, daß nämlich demzufolge der Sohn einen Anfang haben müsse (Ass. V), daß eine Wesenstheilung des Vaters angenommen werde (Ass. VI), der Vater in Bezug auf das Hervorbringen des Sohnes einer Naturnothwendigkeit unterworfen gedacht werde (Ass. VII), daß der Begriff des Gezeugtseins die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater ausschließe (Ass. IX u. X), welcher nach den Worten der Schrift größer sei als der Sohn (Ass. XI). Die hierauf bezüglichen Einwendungen sind entweder wörtlich aus Eunomius entlehnt, oder nach Analogie des eunomianischen Lehrbegriffes geformt (ὡς ἐκ τῶν Εὐνομίου, ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν Εὐνομίου).

§. 199.

An diese Gegenreden wider die falschen Meinungen der Arianer ist nun die positive Begründung des Glaubens an die Gottheit Christi anzuschließen. Eine der ausführlichsten und zusammenhängendsten Darlegungen ist jene, welche bei Hilarius sich findet [1]).

[1]) Trin., Libb. IV, V, VI. VII, VIII. [illegible] Serapionem; Didymus Trin. [illegible]

Christus wird in der Schrift ausdrücklich Gott genannt [1]); diese Bezeichnung ist in den angeführten Stellen nicht bloß in relativem Sinne zu verstehen, wie z. B., wenn 2 Mos. 8, 19 oder Ps. 81, 6 Moses und andere Menschen Dii genannt werden, sondern Bezeichnung dessen, was Christus seiner Wesenheit nach ist, wie aus dem Contexte der citirten Stellen sattsam zu entnehmen ist. Die Gottheit Christi ergibt sich ferner daraus, daß er Gottes Sohn, also aus Gott geboren, somit nicht aus Nichts hervorgebracht, sondern göttlicher Natur ist. Die Juden verstanden sein Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sei, als eine Gleichstellung seiner selbst mit Gott (Joh. 5, 18). Er selber legt sich gleiche Macht mit dem göttlichen Vater bei (Joh. 5, 19 ff.), und bekennt zugleich seine Unterschiedenheit vom Vater und seinen Hervorgang aus dem Vater als seinem Principe, wenn er ausspricht, daß der Sohn Nichts aus sich thun könne, sondern nur, was er den Vater thun sieht [2]). Ebenso enthält die Stelle Joh. 10, 27 ff. ein Zeugniß der göttlichen Macht und Natur Christi; Niemand kann ihm seine Schafe entreißen, was ihm der Vater verliehen hat, ist größer als Alles, er und der Vater sind Eins. Die Juden hoben auf diese Rede die Steine auf, „weil er sich zu Gott machte". Daran reihen sich weiter noch die Stellen Joh. 10, 36 ff.; 14, 11 mit ähnlichen Ergebnissen. Der Vater und der Sohn sind Eins in der Einheit ihrer göttlichen Natur; darum kann Christus versprechen, den Geist zu senden, der vom Vater ausgeht, und hinzufügen, daß der Geist, was er bringen werde,

---

[1]) Joh. 1, 1; 20, 29.

[2]) Hilarius widmet der Stelle Joh. 5, 19 ff. eine ausführliche Widerlegung die er mit den Worten schließt: Conclusa sunt omnia adversum haeretici furoris ingenia. Filius est, quia ab se nihil potest: Deus est, quia quaecunque Pater facit, et ipse eadem facit: unum sunt, quia exaequatur in honore, eademque facit, non alia, non est pater ipse, quia missus est. Habet igitur hoc sacramenti sola nativitas, ut complectatur in se et nomen et naturam et potestatem et professionem: quia universa nativitas non potest non in ea esse natura, unde nascatur. Non affert externi generis substantiam; quia ex uno non subsistit alienum. Quod autem alienum a se non est, id unum est genere naturae: et quidquid unum est per nativitatem, non habet solitudinem; quia et solitudo singularis est, et nativitas est unitas ad utrumque. Trin. VII, n. 21.

vom Sohne empfange (Joh. 15, 26; 16, 12 ff.). In Röm. 8, 9 ff. wird der Geist Gottes mit dem Geiste Christi identisch gesetzt [1]); in Röm. 9, 5 wird Christus ausdrücklich Gott genannt, wodurch auch die Stelle 1 Kor. 12, 5. 6 jeder Mißdeutung entrückt wird, so daß man nicht zweifeln kann, daß Christus, der Eine Herr, durch welchen Alles ist, der Natur nach Eins sei mit Gott dem Vater, aus welchem Alles ist. In Joh. 6, 27 wird vom Menschensohn gesagt: Hunc Pater signavit Deus. Die Erklärung dieser signatio ist zu finden in Phil. 2, 6, wo Christo ein esse in forma Dei beigelegt wird, und aus Kol. 1, 15, wo er imago Dei invisibilis genannt wird. Der letzteren Bestimmung wird noch beigefügt, daß Christo die Fülle der Gottheit leibhaft einwohne; dieß wird wol nichts Anderes heißen, als daß die göttliche Natur des Vaters ganz und vollkommen auch im Sohne sei — und zwar durch Zeugung aus dem Vater [2]). Daraus erklärt sich die in derselben Stelle vorkommende Bezeichnung: Primogenitus omnis creaturae, die ihn nicht als Erstgeschaffenen bedeuten kann, da in derselben Stelle gesagt wird, daß Alles durch ihn geschaffen sei. Wol aber hat sein

---

[1]) Wenn Christus von sich selber sagt, daß er Spiritu Dei wirke (Matth. 12, 28), so ist hier unter Spiritus der Vater gemeint, und dieser wird als Spiritus bezeichnet, ne secundum corporales modos ita inesse Filium in Patre vel Patrem in Filio crederemus, scil. ne loco Deus manens nusquam alibi exstare videretur a sese. Trin. VIII, n. 24.

[2]) Si enim corporali modo Patrem in Filio credis, Pater in Filio habitans non exstabit in sese. Si vero, quod est potius, corporaliter in eo manens divinitas naturae in eo Dei ex Deo significat veritatem; dum in eo Deus est, non aut per dignationem, aut per voluntatem, sed per generationem verus et totus corporali secundum se plenitudine manens. . . . Tenuit autem etiam in hoc apostolus fidei suae legem, ut corporaliter in Christo inhabitare plenitudinem divinitatis doceret: ne ad unionem impiam fidei sermo decideret, nec ad alterius naturae intelligentiam furor irreligiosus erumperet. Habitans enim in Christo plenitudo divinitatis corporaliter nec singularis nec separabilis est: dum nec se patitur a corporali plenitudine corporalis plenitudo discerni, nec habitans divinitas ea ipsa intelligi potest esse divinitatis habitatio. Atqui ita Christus est, ut corporaliter plenitudo divinitatis in Christo sit; sic vero in Christo sit divinitatis corporaliter plenitudo, ut in eo inhabitans plenitudo non aliud intelligatur esse quam Christus. Trin. VIII, n. 54. 55.

Gezeugtsein eine Beziehung auf die gesammte Schöpfung, weil Alles in ihm geschaffen ist und alles Geschaffene in ihm ist, insofern er die wirkenden Gründe alles Geschaffenen in sich enthält, namentlich auch die wirkenden Gründe der Erneuerung und Wiederherstellung der Welt.

§. 200.

Ambrosius bemerkt im Eingange seines zweiten Buches de Fide, daß sich die auf die Gottheit Christi bezüglichen Ausdrucksweisen der heiligen Schrift in drei Klassen scheiden lassen. Die eine Klasse von Ausdrücken enthält jene Benennungen, welche das Gottsein Christi bezeichnen; dahin gehören: Genitus, Deus, Filius, Verbum. Die zweite Klasse von Ausdrücken bezeichnet die Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater: Splendor, Character, Speculum, Imago — die dritte Klasse die wesenhafte Einigung mit dem Vater: Sapientia, Virtus, Veritas, Vita. Diese zwölf Namen sind mit den zwölf Edelsteinen am hohenpriesterlichen Kleide Aaron's, der ja selbst ein Vorbild Christi war, zu vergleichen; sie sind der Schmuck des Gewandes, das jeder echte Priester des Herrn zu tragen hat, sie sind in das hochzeitliche Kleid jeder Christenseele gewoben, umsponnen von den Goldfäden, aus welchen dieses Kleid gewirkt ist. Die zwölf Edelsteine am Kleide Aaron's waren in Gold gefaßt; diesem Golde ist das geoffenbarte Wort des Herrn vergleichbar (Psalm 11, 7), dessen kostbarster, durch die kostbaren Steine gesinnbildeter Gehalt die Lehre von Christus, dem Sohne Gottes, ist.

Der Nachweis und die Erklärung dieser zwölf, Christo zukommenden Prädicate ist der eigentliche Gehalt des Werkes des Ambrosius; er ist aber ganz und gar in die Vertheidigung des katholischen Bekenntnisses gegen die Arianer verflochten [1]), und wird daher zum größeren Theile durch Nachweisung der Falschheit der

---

[1]) Ambrosius faßt den Inhalt seiner Polemik gegen die Arianer in folgende Worte zusammen: Si ex nihilo est, non est Filius; si creatura est, non est creator; si factura est, non est omnium factor; si discens, non praecognitor; si accipiens, non est perfectus; si proficiens, non est Deus; si dissimilis, non imago; si per gratiam, non per naturam; si divinitatis expers, auctor malitiae: »Nemo bonus, nisi unus Deus« (Marc. 10, 18).

arianischen Lehren zu Stande gebracht. Indeß enthält das Werk neben der Zurückweisung dieser Lehren auch positiv gefaßte Beweisführungen für die Gottheit des Sohnes; dahin gehört der Nachweis, daß der Sohn gut [1]), allmächtig, wahrhafter Gottessohn und wahrhaft Gott, somit dem Vater consubstanzial sei.

§. 201.

Der Ausdruck „consubstanzial“, der das Bekenntniß der Homousie enthält, galt vor der vollständigen Abwickelung der arianischen Streitigkeiten auch Vielen aus Denjenigen, welche am rechtgläubigen Bekenntniß der Kirche festhalten wollten, aus der einen und anderen Ursache als bedenklich und unzuläßig. Cyrill von Jerusalem, welcher sich in der zehnten und eilften seiner katechetischen Reden (abgefaßt c. a. 348) über die Lehre vom Sohne Gottes weitläufig ergeht, vermeidet es, den Ausdruck ὁμοούσιος zu gebrauchen. Hilarius unternimmt es in seiner, auf Begehren der gallischen Bischöfe abgefaßten Schrift de Synodis seu de fide Orientalium [2]), den Ausdruck Homousios gegen die mancherlei, von wohlgesinnter Seite erhobenen Bedenken zu rechtfertigen. Viele der rechtgläubigen Bischöfe — bemerkt Hilarius — bedienen sich des Ausdruckes „Substanzeinheit (substantia una)“; dieser Ausdruck ist richtig gewählt, wofern er nur auch richtig verstanden wird, nämlich so, daß er nicht eine Singularität der Person, sondern die Gleichheit der subsistenten Person des Sohnes mit jener des Vaters ausdrückt. Falsch wäre der Ausdruck dann, wenn man ihn so verstünde, als ob dem Sohne vermöge seiner Einheit mit dem Vater keine eigene Subsistenz zukäme; oder als ob der Vater durch Theilung seiner selbst den Sohn als besondere Subsistenz aus sich ausschiede, oder

[1]) Vgl. Schluß der vor. Anm.

[2]) N. 66—92. An wen der Liber de Synodis gerichtet sei, besagt der Eingang: Dilectissimis et beatissimis Fratribus et Coëpiscopis provinciae Germaniae primae, et Germaniae secundae, et primae Belgicae et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae et Lugdunensi secundae et provinciae Aquitanicae et provinciae Novem populanae et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanis, et Provinciarum Britanniarum Episcopis Hilarius servus Christi . . . . aeternam salutem.

als die Eine göttliche Substanz das Prius wäre, in deren Besitz sich nachfolgend Vater und Sohn (unius substantiae velut cohaeredes) theilten. Mit Einem Worte: Die göttliche Substanz hat als Eine zu gelten non ex solitudine, sed ex similitudine. Daraus erhellt auch schon, in welchem Sinne die Formel ὁμοιούσιος zulässig sei; denn es ist klar, daß der Sohn, wenn er gleicher Natur mit dem Vater ist, demselben auch vollkommen ähnlich sein müsse, und ihm nur unter Voraussetzung der Substanzeinheit oder Natureinheit vollkommen ähnlich sein könne. Wie sollte der Sohn dem Vater nicht ähnlich sein, und worin könnte die Ähnlichkeit begründet sein, als darin, daß der Sohn derselben Natur, wie der Vater, ist? Vgl. 1 Mos. 5, 3. Aus dieser, in der Wesensgleichheit gegründeten Ähnlichkeit erklärt sich, daß, was der Vater thut, ingleichen (similiter) auch der Sohn thue (Joh. 5, 19). Auf der Synode von Sirmium hat man beide Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος schweigend übergangen. Über die Absicht dieses Vorgehens kann kaum ein Zweifel bestehen, und ebenso wenig darüber, daß solchen Gegnern gegenüber auf beiden Formeln bestanden werden müsse. Man wendet gegen das ὁμοούσιος ein, daß es kein biblischer Ausdruck, und erst auf der Synode von Nicäa festgestellt worden sei. Aber da hätte man eigentlich die Arianer anzuklagen, durch deren Irrlehre die Feststellung dieses Ausdruckes nothwendig geworden ist. Man sagt ferner, die Formel ὁμοούσιος unterliege der Gefahr der Mißdeutung, sie könne sabellianisch oder samosatenisch verstanden werden. Aber der häretischen Mißdeutung sind auch die Ausdrücke der Schrift ausgesetzt. Photinus mißdeutete die Stelle 1 Tim. 2, 5: Mediator Dei et hominum homo Jesus Christus — Marcion las aus Phil. 2, 7 heraus, daß Christus bloß einen Scheinkörper gehabt — Sabellius fand seine Lehre in Joh. 10, 30 klar und unzweideutig ausgedrückt. Die Arianer berufen sich auf Joh. 14, 28 — die Anomäer auf Mark. 13, 22; wird man deßhalb die genannten Stellen verwerfen? Die Formel ὁμοούσιος ist nichts Anderes, als das richtig verstandene ὁμοιούσιος; wer letzteres aufrichtig bekennt, hat keinen vernünftigen Grund, dem ersteren seine Zustimmung zu versagen [1]).

---

[1]) Homousion, sanctissimi viri, intelligo ex Deo Deum, non dissimilis essentiae, non divisum, sed natum, et ex innascibilis Dei substantia

§. 202.

Zu den späteren Polemikern gegen den Arianismus gehört Augustinus zusammt den an ihn sich anschließenden Vertheidigern des kirchlichen Lehrbegriffes gegen den vandalischen Arianismus. Augustinus bemerkt in seinem Werke de Trinitate, daß die Zeugnisse für die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes bereits von Früheren zusammengestellt worden seien. Indeß kommt auch er selber in seinen Schriften ziemlich häufig auf den Arianismus zu sprechen [1]), und hatte auch einige Controversen mit den Arianern zu bestehen. Um das J. 418 sendete ihm einer seiner Verehrer ein arianisches Libell, mit der Bitte, es zu widerlegen. Augustinus willfahrte dieser Bitte durch seinen Liber contra Sermonem Arianorum, welcher der vorgelegten Schrift Punct für Punct folgt. Die Arianer sagen, der Sohn sei nicht derselben Natur, wie der Vater, also ist der Sohn nicht wahrer Gott und nicht Eins mit dem Vater, wie er doch sein muß, wenn er in Wahrheit Herr ist, da nach 5 Mos. 6, 4 nur Ein Herr und Gott ist. Sie lassen den Sohn durch den Willen des Vaters vor aller Zeit hervorgebracht sein. Damit ist wol die Coäternität des Sohnes mit dem Vater zugestanden — freilich gegen den Willen der Arianer, welche den Willen des Vaters als das Prius vor dem Sohne festhalten wollen. Sollte der Vater — fragen sie — nolens den Sohn hervorgebracht haben? Darauf ließe sich mit der Frage erwiedern: Ist Gott nolens Gott? Oder wenn Gott volens Gott ist, ist sein Wille früher als seine Existenz? Die Arianer lassen den Vater Alles durch den Sohn

---

congenitam in Filio, secundum similitudinem, unigenitam nativitatem. Ita me antea intelligentem, non mediocriter ad id confirmavit homousion. Quid fidem meam in homousion damnas, quam per homoeusii professionem non potes non probare? Damnas enim fidem meam vel potius tuam, cum damnas intelligentiam ejus in nomine. Sed male alius intelligit? Damnemus in commune vitiosam intelligentiam, non auferamus fidei securitatem. O. c., n. 88.

[1]) So in seinen Briefen Ep. 170. 238. 239. 240. 241. 242. — In Joann., tract. 18. 20. 36. 37. 59. 71 — Sermones 52. 117. 118. 139. 140. 341. 384 — Lib. LXXXIII QQ., qu. 18. 37. 50. 60. 69. 74.

erschaffen. Woraus ist der Sohn geschaffen? Aus Nichts? Dieß wagen sie nicht zu behaupten. Also ist der Sohn aus Gott gezeugt, und mithin doch unläugbar göttlicher Natur? „Gott hat den Sohn vor der Schöpfung zum Schöpfer und König des Universums gemacht." Also sind zwei Schöpfer des Universums vorhanden? Die Sendung des Sohnes durch den Vater soll die Inferiorität der Natur des Sohnes beweisen [1]). Wie so? Wenn ein menschlicher Vater seinen Sohn sendet, muß dieser deßhalb von niedrigerer Natur sein, als sein Vater? Die Arianer wollen die Inferiorität der Natur des Sohnes daraus beweisen, daß dieser ausdrücklich erklärte, er sei vom Himmel gestiegen, um nicht seinen, sondern des Vaters Willen zu erfüllen (Joh. 6, 38). Aber wer möchte in diesen Worten Christi die gegensätzliche Beziehung auf den durch Christi Gehorsam aufzuhebenden Ungehorsam Adam's verkennen? Wer sieht ferner nicht, daß Christus in den angeführten Worten als Gott und als Mensch spricht; als Gott, wenn er sagt, er sei vom Himmel gekommen — als Mensch, wenn er das Gottdienen als seine Aufgabe bezeichnet? Den Arianern mag freilich diese Unterscheidung ferne liegen, und unverständlich bleiben, da sie, wie aus anderweitigen Äußerungen hervorgeht, von einer menschlichen Seele Christi Nichts wissen, sondern Seelisches und Göttliches in Christo in Eins zusammenfließen lassen. Nach ihnen hätte also die Incarnation Christi eine bloße Körperwerdung Christi zu bedeuten. Bedeutet aber caro nach biblischem Sprachgebrauche nicht oft den ganzen Menschen? Vgl. Psalm 64, 3; Röm. 3, 20 mit Gal. 3, 2. 16; 3, 11. Die Unterscheidung der menschlichen Seele Christi von seiner göttlichen Natur macht alle Einwände fallen, welche die Arianer zur Begründung ihres Subordinatianismus aus verschiedenen Stellen der Schrift herbeiziehen [2]). Die Stelle 1 Theff. 4, 15 wird von ihnen auf eine höchst widersinnige Weise verdreht. Der Sohn Gottes wird zum Gerichte niedersteigen in jussu .... Cujus jussu? muß man fragen. Auf Geheiß des Vaters, erwiedern die Arianer. Aber befiehlt der Vater nicht durch sein Wort, welches eben der Sohn ist? Somit kann der Befehl doch bloß den Menschen Jesus angehen. Die Worte Sicut audio, judico (Joh. 5, 30)

---

[1]) Vgl. Augustin. Trin. IV, n. 25—28.

[2]) Vgl. Augustin. Trin. I, n. 22—29.

sind entweder Worte des Menschensohnes, oder wenn sie Worte des Gottessohnes sind, so geben sie der Wesens- und Substanzeinheit des Sohnes mit dem Vater Zeugniß, indem in der göttlichen Natur audire, videre, esse sachlich identisch sind. Demnach bedeutet a Patre audire soviel als a Patre esse. Christus sagt: Sicut audio, judico. Nun heißt es aber an einer anderen Stelle, daß der Vater Niemand richte, sondern alles Gericht dem Sohne übertragen habe [1]). Läßt sich da noch das Wort Christi, daß der Sohn Nichts thue, als was er den Vater thun sieht, auf ein im arianischen Sinne verstandenes Abhängigkeitsverhältniß des Sohnes vom Vater deuten? Daß der Sohn den Willen des Vaters thue, heißt so viel, daß der Sohn Nichts wolle und wollen könne, als was er vermöge seiner Einheit mit dem Vater wollen kann [2]). Der Sohn thut, was der Vater thut (Joh. 5, 19). Man beachte, daß es heißt: „Was der Vater thut“ — nicht aber: „Was der Vater befiehlt.“ Proinde, quae jubet Pater, operatur Filius propter

---

[1]) Quia judex — bemerkt Augustinus erklärend hiezu Trin. I, 30 — in forma filii hominis apparebit, quae forma non est Patris sed Filii; nec ea Filii, in qua est aequalis Patri, sed in qua minor est Patre; ut sit in judicio conspicuus et bonis et malis . . . . Visio quippe filii hominis exhibebitur et malis; visio formae Dei nonnisi mundis corde, quia ipsi Deum videbunt, id est solis piis quorum dilectioni hoc ipsum promittit, quia se ipsum ostendet illis.

[2]) In seinem Werke de Trinitate (II, n. 3—5) rechnet Augustinus die eben erwähnte Stelle (Joh. 5, 19) unter die dritte der von ihm unterschiedenen drei Redeweisen der Schrift über den Sohn im Verhältniß zum Vater. Quaedam ita ponuntur de Patre et Filio, ut indicent unitatem et aequalitatem substantiae (z. B. Joh. 10, 30; Phil. 2, 6). . . . . Quaedam vero ita, ut minorem ostendant Filium propter formam servi (z. B. Joh. 14, 28; 5, 22, 27). . . Quaedam porro ita, ut nec minor nec aequalis tunc ostendatur, sed tantum, quod de Patre sit, intimetur. So Joh. 5, 19. Wollte man die citirte Stelle auf den Menschen Jesus beziehen, so würde daraus folgen, ut prior Pater super aquas ambulaverit, aut alicujus coeci de sputo et luto oculos aperuerit . . . . quis autem vel delirus ita sentiat? Restat ergo, ut haec (scil. Joh. 5, 19) ideo dicta sint, quia incommutabilis est vita Filii sicut Patris, et tamen de Patre est, et inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est, de quo ipse est i. e. de Patre; et ita videt Filius Patrem, ut quo eum videt, hoc ipso sit Filius.

formam servi, et quae Pater operatur, operatur et Filius propter formam Dei. Die Arianer meinen den Sohn zu ehren, wenn sie in ihm ein wahrhaftes Abbild der göttlichen Eigenschaften anerkennen; aber der Apostel Paulus erkennt im Sohne nicht bloß ein Bild Gottes, sondern erklärt ihn förmlich für Gott. Allerdings sagt Christus, der Vater sei größer als er. Aber er sagt dieß in forma servi, als Menschensohn; und da die Menschheit Christi ewig ist, so kann in 1 Kor. 15, 28 von einer Unterwerfung des Sohnes unter den Vater in der zukünftigen Welt gesprochen werden.

§. 203.

Von etwas größerem Umfange, als die eben erwähnte Schrift, sind die Streitverhandlungen Augustin's mit dem arianischen Bischofe Maximinus [1]). Augustinus führte diese Verhandlungen mündlich (c. a. 428), und setzte sodann, da Maximinus der Fortführung derselben sich entzog, nebenbei aber seines Sieges sich rühmte, eine eigene Schrift auf, in welcher er alle jene Puncte auseinandersetzte, auf welche Maximin die Antwort schuldig bleiben mußte. Maximin konnte nicht läugnen, daß er, wenn er als Arianer Christum Gott nennt, zwei Götter annehmen müsse. Seinen Untergott Christus stellt er nur zu tief, wenn er ihn „ad contagia humana“ herabsteigen läßt, was des unsichtbaren Vaters unwürdig sei; wie er jenes Herabsteigen verstehe, kann man aus der falschen Leseart erkennen, welche er der Stelle 2 Kor. 5, 21 unterschiebt: Christus cum peccator non esset, peccatum pro nobis *fecit*, statt factus est (i. e. sacrificium pro peccato factus est). Die Unsichtbarkeit vindicirt er dem Vater, als ob nicht auch der Sohn seiner Gottheit nach unsichtbar wäre. Die Worte 1 Tim. 6, 16: Quis solus habet immortalitatem, will er ausschließlich auf den Vater beziehen, als ob sie nicht der Gottheit als solcher gälten [2]). Die Worte

---

[1]) Collatio cum Maximino Arianorum episcopo. — Contra eundem Maximinum, libri II.

[2]) In *Trin.* I, n. 10 bemerkt Augustinus bezüglich dieser Stelle: Neque enim, quia ipse Filius alibi loquens voce Sapientiae ait: Gyrum coeli circuivi sola (Eccli. 24, 8) separavit a se Patrem: quanto magis ergo non est necesse ut tantummodo de Patre praeter Filium intelligatur

Phil. 2, 6 legt er so aus, als ob der Apostel sagte, der Sohn habe sich gar nicht unterfangen wollen, einen Raub an der Glorie Gottes zu begehen und sich Gott gleichzustellen! Gänzlich verstummen mußte Maximin auf den Vorwurf, daß die Arianer dem Sohne Gottes Dasjenige absprechen, was jedem Menschenkinde und jedem Sprossen eines lebendigen Sinnenwesens zukommt, nämlich die Gleichheit der Natur mit dem Erzeuger. Maximin stellte diese Gleichheit in Abrede, und berief sich auf Psalm 21, 11, wo der Prophet Christum den göttlichen Vater seinen Gott nennen läßt. Wer sieht nicht, daß Christus da als Menschensohn redet (vgl. auch Joh. 20, 17), und warum erinnerte sich Maximin nicht an Psalm 109, 3, wo der Vater zu Christo als wesensgleichem Sohne Gottes spricht? Er mußte ferner die Antwort schuldig bleiben, als er aufgefordert wurde, aus der Schrift irgend eine Stelle vorzubringen, wo substanziell Verschiedenes als Eines prädicirt werde, wie Joh. 17, 11 Christus und der göttliche Vater Eins genannt werden. Er bemüht sich vergeblich, aus der citirten Stelle darzuthun, daß Christus auch Diejenigen, für welche er betet, in jene Einheit mit einbegreift, durch welche er mit dem Vater verbunden ist. Er bittet nur: Ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ganz verfehlt ist, daß der Vater deßhalb größer sein soll, weil er dem Sohne Zeugniß gegeben habe; auch die Propheten gaben Christo Zeugniß, und sind gewiß nicht größer, sondern kleiner und geringer als Christus. Die Worte des Apostels: Soli sapienti Deo (Röm. 16, 27) bezieht Maximin ausschließlich auf den Vater, als ob nicht Paulus selber (1 Kor. 1, 24) den Sohn die Sapientia Dei nennte. Die Frage, wie der Sohn factus sein könne, wenn alles Geschaffene durch ihn geschaffen sein soll, ließ Maximin unbeantwortet. Ebenso wußte er Nichts zu sagen, als ihm auf seine Behauptung, daß der Sohn, wenn dem Vater gleich,

---

quod dictum est: Qui solus habet immortalitatem, cui ita dictum sit: Ut serves, inquit, mandatum .... usque in adventum Domini nostri Jesu Christi, quem ... ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem..... In quibus verbis nec Pater proprie nominatus est, nec Filius nec Spiritus sanctus, sed beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, quod est unus et solus et verus Deus ipsa Trinitas.

ungeboren sein müsse, entgegengehalten wurde, daß ja auch Adam ungeboren, und seine Söhne, obwol Geborne, dennoch gleicher Wesenheit mit ihrem ungebornen Vater waren!

Die Einwendungen des Gegners veranlassen Augustinus, in beiden Schriften gegen Maximin auch die Lehre vom heiligen Geiste in den Kreis der Besprechung zu ziehen. Wir übergehen die hierauf bezüglichen Erörterungen, für welche sich weiter unten in der Vorführung der gegen die Macedonianer gerichteten Polemik Raum finden wird, und erwähnen nur noch das von Augustinus gegen Ende seiner Schrift geäußerte Urtheil über die alttestamentliche Logologie der Arianer [1]). Maximin suchte nämlich seinen Subordinatianismus auch dadurch zu begründen, daß er den Vater als den Unschaubaren von dem schon vor seiner Fleischwerdung den Vätern sichtbar gewordenen Sohne unterschieden wissen wollte; die Worte 1 Tim. 6, 16 seien einzig auf den Vater zu beziehen. Maximin will bereits in den Worten: Faciamus hominem ad imaginem nostram (1 Mos. 1, 26) eine Hindeutung auf die Sichtbarkeit des Sohnes finden. Was berechtiget den Maximin, die angeführten Worte Gottes ausschließlich als Rede des Vaters zu verstehen? Die Worte Adams 1 Mos. 3, 9: Vocem tuam audivi . . . sollen an den Sohn gerichtet sein. Daraus würde jedoch nur eine Hörbarkeit, keine Sichtbarkeit des Sohnes sich ergeben. Christus soll unter den drei Engeln gewesen sein, welche bei Abraham einsprachen (1 Mos. 18, 1). Die nähere Begründung dieser Annahme streitet gegen den Context der biblischen Erzählung. Abraham erkennt in den drei Engeln den Einen Herrn und Gott, und ehrt diesen in allen Dreien auf gleiche Weise [2]). Die zwei Engel, welche nach diesem Besuche nach Sodom hinabziehen, werden von Lot ebenso angeredet, wie alle drei von Abraham. In dem zurückgebliebenen Engel spricht der Herr, daß er in Sodom Umschau halten wolle; diese wird aber durch die beiden anderen vollzogen, also war er in allen Dreien als der Eine, und stellte sich in ihnen als der Dreieine dar. Der Mann, mit welchem Jakob rang (1 Mos. 32, 24), ist nach ausdrücklicher Angabe des Oseas 12, 3

---

[1]) Vgl. Oben S. 28, u. Bd. I, §. 15.

[2]) Vgl. auch Didymus de Trinitate II, 23, der sich in dieser Beziehung auf eine andere seiner Schriften, die nicht mehr vorhanden ist, beruft.

ein Engel gewesen, war also nicht der Sohn Gottes. Den brennenden Dornbusch (2 Mos. 3, 2) hätte Maximin schon gar nicht herbeiziehen sollen. Gott ruft aus dem Dornbusch: Ego sum qui sum et non mutor. Spricht in diesem Worte der Sohn, so verkündet er seine Unveränderlichkeit, die nach arianischer Ansicht nur dem Vater zukommt; sind die angeführten Worte Worte des Vaters, so ist es unwahr, daß sich der Vater niemals versichtbart habe.

Augustinus unterzieht an einem anderen Orte[1]) die Theophanien des Alten Testamentes einer ausführlichen Besprechung, und gelangt zu dem Ergebniß, daß es unzulässig sei, anzunehmen, bloß der Sohn hätte sich in jenen Theophanien sichtbar und hörbar gemacht, und nicht auch der Vater oder der heilige Geist. So ist z. B. nicht einzusehen, warum die 1 Mos. 3, 8 erwähnte Stimme Gottes nicht die Stimme des göttlichen Vaters gewesen sein sollte (vgl. Matth. 3, 17; Joh. 12, 28); die Theophanie 1 Mos. 18, 2 wird weit besser auf alle drei göttlichen Personen zumal, als auf eine einzige aus ihnen bezogen; in der Rede Gottes an Moses (2 Mos. 3, 1 ff.), sowie bezüglich der Feuersäule (2 Mos. 13, 21) bleibt es zum mindesten zweifelhaft, welche der drei Personen als Subject der Gottesoffenbarung anzusehen sei; die Gesetzgebung auf Sinai ist, wenn nicht auf die gesammte Trinität zumal, auf den heiligen Geist zurückzuführen, der sich am ersten christlichen Pfingstfeste (Apstgsch. 2, 3) unter ähnlichen Vorgängen, wie jene bei der Gesetzgebung auf Sinai, sinnlich vernehmbar gemacht hat. Wenn Gott zu Moses sagt, daß kein Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht schauen könne, und auch Moses es nur so weit bringen werde, die Kehrseite des Herrn zu sehen (2 Mos. 33, 23), so ist hierin allerdings die Beziehung auf das Mysterium der Incarnation nicht zu verkennen; und in diesem Sinne kann sodann die Kirche als derjenige Ort angesehen werden, an welchem es gegönnt ist, in Kraft des Glaubens Gott den Herrn unter einer dem Zeitmenschen faßbaren Gestalt zu schauen und zu erkennen. Ehe aber das Wort Fleisch geworden war, wurden die Selbstmanifestationen Gottes nur durch die Engel vermittelt, indem diese ex persona Dei sprachen und handelten, und theilweise auch sinnliche Gestalten annahmen,

---

[1]) Trin. Lib. II, n. 15—35; Lib. III.

um hiedurch den Menschen den Gedanken der Gottesnähe zu versinnlichen.

§. 204.

Die Controverse Augustin's mit dem Bischof Maximin hieng mit Umständen und Ereignissen zusammen, durch welche noch in den letzten Lebensjahren Augustin's über die africanische Kirche eine schwere, drangsalvolle Epoche heraufbeschworen und eine hundertjährige Verfolgung der africanischen Katholiken eingeleitet wurde, die erst mit der Zerstörung des Vandalenreiches in Africa endete. Die Vandalen, welche sich zum Arianismus bekannten, waren durch den von der Kaiserin Placidia ungerecht verkannten und verfolgten Statthalter Bonifacius nach Africa gerufen worden. Gleichzeitig kamen die Gothen, gleichfalls Arianer, unter Führung des Comes Sigisvult, der den als Verräther erklärten Bonifacius vernichten sollte. Da die Schaaren des Sigisvult in und um Hippo lagerten, so glaubte Maximin durch seine öffentliche Polemik gegen Augustin den Einflüssen der katholischen Hipponenser auf die Gothen entgegenwirken zu müssen. Über den Ausgang dieser Controverse ist so viel bekannt, daß sich Maximin nach einem einmaligen, für ihn nachtheilig ausgefallenen Dispute auf keine weiteren Kämpfe mehr einließ, und die Nähe Augustin's mied, der mittlerweile auch den Bonifacius zum Nachgeben gegen die Kaiserin, und zur Niederlegung der empörerischen Waffen bewog. Die Vandalen hingegen ließen sich nicht mehr zum Rückzuge bewegen. Während sie Hippo belagerten, starb Augustinus (a. 340), nachdem er noch die Anfänge der vandalischen Kirchenverfolgung und Kirchenverwüstung mit eigenen Augen hatte ansehen müssen. Nachdem der Vandalenkönig Genserich einen Theil der africanischen Provinz von den Römern abgetreten erhalten hatte (a. 435), trat wenigstens in dem den Römern verbliebenen Theile auf kurze Zeit Ruhe ein. Desto schwerer litten die Katholiken des vandalischen Africa, besonders Bischöfe und Kleriker. Aber auch das römische Africa hatte alsbald bei erneuerten Feindseligkeiten der Vandalen alle Schrecken und Gräuel des vandalischen Fanatismus und der vandalischen Zerstörungswuth zu erfahren; und zwar vor Allem die Stadt Carthago. Der Bischof Quodvultdeus von Carthago wurde sammt einer großen Zahl seiner Kleriker auf lecke Schiffe gesetzt, und diese in's hohe Meer

getrieben; durch ein Wunder landeten die dem Meere Preisgegebenen unversehrt in Neapel. Viele Bischöfe wurden exilirt, an die Stelle der gestorbenen durften keine neuen Bischöfe treten, Ertheilung der Bischofsweihe wurde als ein verbotener Act erklärt. Genserich dehnte seine Verwüstungszüge auch auf die südeuropäischen Provinzen des römischen Reiches aus; auf der Insel Sicilien ließ er auf den Rath des Bischofes Maximin alle Katholiken tödten, welche den Abfall zum Arianismus verweigerten. Papst Leo erwirkte von ihm nur so viel, daß er Rom nicht in Asche legte und das Leben der Römer schonte; eine vierzehntägige Plünderung der Stadt durch die Vandalen und heidnischen Mauren war nicht abzuwenden. Nach Kaiser Valentinian's Tode (a. 455) fiel auch der den Römern verbliebene Theil Africa's in Genserich's Hände; eine bis a. 475 andauernde Verfolgung machte die africanische Kirche fast veröden, so daß von den 164 Bischöfen des proconsularischen Africa zuletzt kaum mehr drei übrig waren. Unter Hunerich (a. 477—484) wurden die Leiden und Verfolgungen der Katholiken, wo möglich, noch gesteigert; der vandalische Bischof Cyrilla, Patriarch der vandalisch-arianischen Kirche, redete dem König ein, daß der Bestand des Reiches so lange gefährdet sei, als noch katholisches Wesen im Reiche bestehe. Nachdem die grausamsten und unmenschlichsten Mittel zur Arianisirung der glaubenstreuen Katholiken fruchtlos aufgeboten worden waren, auf Bischöfe, Priester, gottgeweihte Jungfrauen vergeblich alle entehrende Schmach gehäuft worden war, und die Exilirung mehrerer Tausende von Katholiken nur dazu diente, den Glaubensmuth der Zurückgebliebenen neu anzufachen, so wurden endlich (484) alle katholischen Bischöfe zu einer Conferenz nach Carthago berufen, bei welcher Cyrilla, von den übrigen arianischen Bischöfen umgeben, den Vorsitz führte. Von einem regelmäßigen Verfahren war auf dieser Aftersynode, welcher die Verbrennung des katholischen Bischofes Lätus vorhergieng, selbstverständlich keine Rede. In Voraussicht dessen hatten die katholischen Bischöfe sich schon im Voraus über ein von dem Bischof Eugenius von Carthago abgefaßtes Bekenntniß geeiniget [1]), und drangen darauf, daß es in der Versammlung vorgelesen werde. Die Vorlesung wurde durch lärmendes Geschrei der Arianer unter-

[1]) Mitgetheilt von Victor Vitensis de persecutione vandalica, Lib. IIItius.

brochen, die katholischen Bischöfe beim König der Störung der Verhandlungen beschuldiget. Der König schien nur auf eine Klage solcher Art gewartet zu haben, um durch das ganze Reich eine Schliesßung aller katholischen Kirchen und die Einziehung aller katholischen Kirchengüter zu Gunsten der arianischen Kirchen anzubefehlen. Ein weiteres Edict verordnete, daß alle Katholiken, welche nicht innerhalb einer bestimmten Zeit das arianische Bekenntniß angenommen haben würden, jenen Strafen verfallen sollten, welche von den römischen Kaisern gegen die Donatisten, Manichäer und andere Sectirer festgesetzt worden waren. Erträglicher wurde die Lage der Katholiken unter Hunerich's Brudersohn Guntamund (484—496), der auf des Bischofes Eugenius Bitten die Rückkehr der exilirten Bischöfe und die Wiedereröffnung der katholischen Kirchen erlaubte. Sein Bruder Thrasamund hingegen (496—523) war ein eifriger Arianer, und verordnete, da gelindere Mittel nichts fruchten wollten, eine Exilirung der katholischen Bischöfe nach der Insel Sardinien. Sein Nachfolger Hilderich (523—530) war den Katholiken freundlich gesinnt; der wilde und rohe Gelimer, der ihn des Thrones beraubte und später sogar hinrichten ließ, verlor den Thron durch Justinian's siegreichen Feldherrn Belisar, welcher der wüsten Vandalenherrschaft durch die entscheidende Schlacht bei Tricamerone für immer ein Ende machte (a. 533).

§. 205.

Der Kampf gegen den vandalischen Arianismus rief eine Reihe von Schriften hervor, welche als Ergänzung der bisher vorgeführten antiarianischen Literatur nicht übergangen werden dürfen. Die von den Bischöfen Victor von Cartenna [1]), Asklepius [2]), Voconius [3]) verfaßten Streitschriften sind nicht mehr vorhanden; wol aber ein Breviarium fidei von einem unbekannten Verfasser [4]), ferner eine Schrift gegen den Arianer Varimad, als deren Verfasser von

[1]) Vgl. Gennadius de viris illustribus, c. 77.

[2]) O. c., c. 73.

[3]) O. c., c. 78.

[4]) Abgedruckt bei Sirmond Opp. Var., Tom. I, p. 223—238.

Ruinart der spanische Bischof Idatius von Aquä Flaviä vermuthet wird [1]), und eine Schrift des Bischofes Cerealis von Castelloripa contra Maximinum Arianum. Alle diese Schriften fallen in Genserich's Zeiten. Aus den Zeiten Hunerich's und seiner Nachfolger sind zu nennen: das schon erwähnte Glaubensbekenntniß des Bischofes Eugenius, ferner mehrere Schriften des Fulgentius von Ruspe und Vigilius von Tapsus, auf welche im weiteren Verlaufe noch ausführlicher die Rede kommen soll.

Die vandalischen Arianer stellten an die Katholiken fortwährend das Verlangen, aus der Schrift widerlegt zu werden. Das Breviarium Fidei, welches Eugenius und der Gegner Varimad's benützten, kommt dieser Forderung nach Möglichkeit nach, und häuft auf wenigen Blättern einen großen Schatz von Schrifttheologie. Die Quelle des arianischen Irrthums sucht der Verfasser des Breviariums darin, daß die beiden Naturen oder Substanzen in Christus, die göttliche und menschliche, nicht auseinandergehalten werden. Wenn man in Christo nur Eine Substanz anerkennt, und in dieser das Subject, nicht bloß göttlicher Macht, sondern auch menschlicher Schwäche sieht, so muß man freilich die katholische Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater unbegreiflich finden. Daraus, daß der Sohn Gezeugter ist, folgt nicht, daß er minder, geringer oder kleiner sein müsse als der Erzeuger; dieß hat in menschlichen Verhältnissen statt, aber lediglich deßhalb, weil auch jeder menschliche Erzeuger als Erzeugter minder war als sein Vater. Im Fortschritte der Jahre kehrt sich das Verhältniß um, der Sohn reift zur männlichen Stärke, während der Vater zur greisenhaften Schwäche herabsinkt. Die Gegner halten sich daran, daß der Sohn als Gesendeter geringer sein müsse als Derjenige, der ihn sendet [2]). Wenn nun aber Christus in der Schrift ausdrücklich als Gott bezeichnet wird, und wenn Gott, weil im Raume allgegenwärtig, nicht eine Ortsveränderung durch Sendung erleiden kann, so kann unter Sendung doch gewiß nur die Mensch-

[1]) Declaratio quorundam locorum de Trinitate contra Varimadum, Arianae Sectae Dioconum. — Nach Anderen rührt diese Schrift von Vigilius von Tapsus her.

[2]) Vgl. Augustin. Trin. II, 7—10.

werdung gemeint sein. Selbst der Umstand, daß die Schrift Christum nach dem Vater nennt, wird als ein Beleg für die Inferiorität des Sohnes herbeigezogen. Als ob es nicht ganz natürlich wäre, daß der Sohn, weil er aus dem Vater ist, während der Vater nicht aus dem Sohne ist, nach dem Vater genannt werde! Zudem befolgt die Schrift diese Ordnung nicht einmal constant, sondern nennt mitunter den Sohn vor dem Vater (Joh. 1, 1; Eph. 5, 5; Gal. 1, 1; 2 Theß. 2, 15; 2 Kor. 13, 13; Joh. 10, 30; 14, 9; 5, 23). Überhaupt ist die Kategorie der Zahl auf die absolute Einheit des göttlichen Seins gar nicht anwendbar; der Unterschied von minor und major fällt da hinweg, gemäß dem Worte der Schrift: Non ascendes per gradum ad altare meum (2 Mos. 20, 26). Die von den Arianern geläugnete Gleichheit des Sohnes mit dem Vater wird in der Schrift ausdrücklich gelehrt (Joh. 5, 18. 19. 21. 23). Der Sohn soll deßhalb minder sein als der Vater, weil der Vater unsichtbar, der Sohn sichtbar ist. Aber die Gottheit des Sohnes ist ebenso unsichtbar, als jene des Vaters, erst durch seine Fleischwerdung ist das Wort sichtbar geworden. Die Schrift schreibt dem Sohne Erweisungen göttlicher Macht zu; durch ihn ist Alles geschaffen worden, er heißt der starke Gott und Helfer, der Urheber des Lebens, der Richter der Lebendigen und Todten. „Der Sohn kann Nichts thun, außer was er den Vater thun sieht.“ Hat der Sohn den Vater irgend eine Welt schaffen gesehen? Also ist er nicht Nachahmer des Vaters, nicht ein vom Vater verschiedenes Wesen, sondern mit ihm Eins, er ist im Vater, und der Vater im Sohne (Joh. 10, 38), in Beiden ist una substantia, una voluntas, una potentia, una gloria. — Wir übergehen die noch folgenden biblischen Beweisführungen für die Gottheit des heiligen Geistes, und erwähnen nur noch die am Schlusse der Schrift angebrachte Rüge über die arianische Sitte, die zu ihnen übertretenden Katholiken nochmals zu taufen. Dieser Gebrauch verstößt gegen das Wort der Schrift (Joh. 13, 10) und ist an sich widersinnig. So wenig, als das schon zubereitete Brot noch einmal gebacken werden kann, vielmehr durch ein abermaliges Backen in Asche und Kohle verwandelt wird: eben so wenig läßt sich die Taufe wiederholen, ohne das in der ersten Taufe vollzogene Werk der Wiedergeburt zu zerstören und den heiligen Geist zu lästern, in welchem der Christ durch die erste Taufe wiedergeboren worden ist.

Das von Eugenius abgefaßte Glaubensbekenntniß [1]) enthält gleichfalls den biblischen Nachweis der katholischen Lehre vom Sohne und heiligen Geiste. Die Verwerfung des Homousios sei gleichbedeutend mit der Annahme, daß der Sohn aus Nichts geschaffen sei; die Homousie wird nicht im N. T., sondern auch im A. T. gelehrt. Gott wirft durch den Mund des Propheten den Israeliten vor, daß sie die Stimme des Sohnes Gottes nicht gehört: Non audierunt vocem substantiae (Jer. 9, 10) . . . Si stetissent in substantia mea . . . . (Jer. 23, 22) . . . Quis stetit in substantia Domini, et vidit et audivit Verbum ejus (Jer. 23, 18). In Weish. 16, 21 heißt es vom Manna als Vorbild der Eucharistie: Substantiam et dulcedinem tuam, quam in filios habes, ostendebas. Damit ist zu vergleichen Joh. 16, 32: Non Moses dedit vobis panem de coelo, sed Pater meus dat vobis panem de coelo . . . . Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi.

Die Schrift gegen Varimad [2]) ist ausführlicher als die beiden vorigen, und beantwortet eine Reihe von Einwürfen, welche sich vom arianischen Standpuncte gegen die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes erheben lassen, worauf ein Nachweis der Trinitätslehre aus den Schriften des A. T. und N. T. folgt. Wir beschränken uns auf die Beantwortung einiger Einwürfe gegen die Gottheit des Sohnes. Christus sagt: Non a me ipso veni, sed ille me misit. Aber der Sohn ist nicht als Gott, sondern secundum carnem von Gott gesendet worden. Als Gott hat er sich selbst entäußert (Phil. 2), wie auch die Propheten des A. B. lehren: Non legatus, neque angelus, sed ipse Dominus venit et salvavit nos (Jesai. c. 65) . . . . Reliqui domum meam, dimisi haereditatem meam, et veni et factus sum illis in opprobrium (Jer. c. 12). Vgl. auch Mich. 1, 3; Zach. 2, 10. — Die Salomonische Stelle: Dominus creavit me initium viarum suarum muß auf die Menschheit Christi bezogen werden; der Apostel Paulus, welchem Christus als Gott ein Ungeschaffener ist, lehrt gleichfalls die Geschöpflichkeit der menschlichen Natur Christi, wenn er auffordert, den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist. — „Der Sohn ist nicht der Wille des Vaters.“ Aber wie hätte der Vater am Sohne Wohl-

[1]) Abgedruckt in der Biblioth. Max. (Lugdun.) Tom. VIII, p. 683 — 687.

[2]) Biblioth. Magn., Tom. IV, p. 620 — 644.

gefallen haben können, wenn ihr Wille nicht Einer gewesen wäre? Tu enim vocaberis voluntas mea, heißt es beim Propheten Jesaias. Der Wille Christi als Erlösers steht nach den Anschauungen der Schrift durchaus nicht unter dem Willen des Vaters: Ex voluntate mea confitebor illi (Psalm 27) .... Voluntarie sacrificabo tibi .... Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam facta sunt (Offenb., c. 4) ... Voluntarie nos genuit verbo veritatis (Jak., c. 1). Die Macht zu richten hat Christus bloß als Menschensohn vom Vater empfangen, als Gott hat er sie aus sich selbst; die Schrift deutet nirgends das Gegentheil an, sondern schildert die Machtherrlichkeit des Sohnes durchaus als eine selbstherrliche. Daraus, daß der Vater den Sohn verherrlichte, ergibt sich Nichts für eine etwaige Inferiorität des Sohnes; hat doch auch der Sohn den Vater verherrlichet. — In dieser Weise werden 72 Einwürfe gegen die Gottheit des Sohnes beantwortet; die Antworten sind interessant durch die reiche Auswahl neutestamentlicher Stellen, welche von einem eifrigen und sorgfältigen Schriftstudium des Verfassers zeugt.

Die Schrift des Bischofes Cerealis adversus Maximinum [1]) ist kurz, und behandelt dieselben Themate, wie die vorausgehenden Schriften. Einer der Einwürfe gegen die Gottheit des Sohnes ist davon hergenommen, daß der Sohn auf Geheiß des Vaters geschaffen habe. Dieser Einwurf wird mit der Bemerkung abgewiesen, daß nach dem Zeugnisse der Schrift das Schaffen ein dem Vater und Sohne gemeinsames Handeln sei: Faciamus hominem — — Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Vergl. auch Apstgsch. 4, 24 ff.

§. 206.

Zu den von Hunerich zum Afterconcil von Carthago (a. 484) gerufenen Bischöfen gehörte auch Vigilius von Tapsus, der, wie die meisten seiner übrigen Mitbischöfe, nach Aufhebung der Synode seine Heerde zu verlassen gezwungen war, aber deßungeachtet nicht aufhörte, für die Aufrechthaltung des kirchlichen Bekenntnisses zu

---

[1]) Biblioth. Max. (Lugdun.) Tom. VIII, p. 671—675.

wirken. Unter seinen verschiedenen hieher gehörigen Schriften, deren Echtheit theilweise zweifelhaft ist [1]), berücksichtigen wir hier im Besondern seinen Dialogus adversus Arianos, Sabellianos et Photinianos. Die Unterredner dieses in drei Bücher abgetheilten Gespräches sind Sabellius, Photinus, Arius, Athanasius und der Heide Probus als Kampfrichter [2]). Probus will wissen, worin die genannten Vertreter der vier Standpuncte einig sind, und worin sie von einander abweichen. Er erfährt, daß sie im Bekenntniß des Einen Gottes einig seien, nicht so über das Verhältniß des Sohnes zum Einen Gotte. Nach Photinus hat Christus erst mit der Geburt aus der Jungfrau zu sein angefangen, und ist wegen seiner unübertrefflichen Vollkommenheit vom göttlichen Vater adoptirt und zu göttlichen Ehren erhoben worden; nach Arius ist er bereits vor aller Zeit vom göttlichen Vater gezeugt worden; nach Sabellius ist er eine und dieselbe Person mit dem Vater. Nach Athanasius ist er nicht nur durch den Vater, sondern auch aus dem Vater gezeugt und Einer Natur und Wesenheit mit dem Vater. Arius widerlegt die sabellianische Lehre von der Personseinheit des Vaters und Sohnes, und beweist aus 1 Mos. 1, 26; 19, 24; 31, 13; 35, 1; Oseas 1, 7; Psalm 44, 7 die persönliche Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater, Athanasius die photinische Lehre von der Entstehung des Sohnes in der Zeit aus Sprichw. 8, 23; Psalm 109, 3. Arius führt den Beweis des Athanasius gegen die Einwendungen des Photinus weiter; daß der Sohn nicht bloß im Prädestinationsbeschlusse des Vaters, sondern in realer Subsistenz vor der Welt existirt habe, gehe unwiderleglich aus Joh. 1, 1 hervor. Aber zur Homousie will sich Arius nicht verstehen; die Schrift wisse Nichts davon. Allerdings kommt das Wort Homousie, entgegnet Athanasius, in der Schrift nicht vor; der Sache nach ist aber die Lehre von der Homousie unläugbar in der Schrift enthalten. Neue Ausdrücke für eine bereits bestehende Sache festzustellen, ist in der

---

[1]) Zu denjenigen Schriften, deren Echtheit bezweifelt wird, gehören: Liber contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis — Collatio cum Pascentio Ariano — Libri tres contra Varimadum (vgl. S. 101. Anm. 1.). — De trinitate libri XII.

[2]) Vgl. Oben, S. 29, Anm. 3.

Kirche von Alters her üblich gewesen; die Kirche that dieß, so oft es ihr zur Fixirung normaler Begriffe und Anschauungen gegenüber häretischen Entstellungen und Verwirrungen nöthig und zweckdienlich schien. Selbst der Name „Christen“ ist nach Erzählung der Apostelgeschichte erst aus einem solchen Anlasse festgestellt, und damit ein prophetisches Wort bei Jesai. 65, 15 erfüllt worden. Wenn der Kirche kein Recht zusteht, ihre ererbte Lehre in Ausdrücken, die nicht der Schrift entlehnt sind, zu declariren, wie kann Arius es dem Sabellius übel nehmen, daß dieser die Innascibilität des Vaters nicht zugeben will? Wird denn der Vater in der Schrift irgendwo Ingenitus genannt? Die Anhänger des Arius definirten auf der Synode von Sirmium, der Sohn sei Deus de Deo, lumen de lumine. Mit welchem Rechte, wird Photinus fragen, konnten sich die Väter von Sirmium die Erfindung einer solchen Redeweise erlauben? Die Arianer erklärten oft und vielmals, der Sohn sei dem Vater „ähnlich“; wo steht dieß, werden die Anomäer fragen, in der Schrift geschrieben? Auf diesem Wege ist also dem Homousion nicht beizukommen. Arius greift es von einer anderen Seite an. Er stößt sich an der durch die Homousie besagten Substanzeinheit der drei göttlichen Personen. Athanasius fragt ihn, ob er zugebe, daß der Sohn aus dem Vater sei? Arius gibt es zu unter der Bedingung, daß hiebei nicht an eine Emanation oder Theilung der Substanz des Vaters gedacht werde. Athanasius fragt weiter, ob Arius nebst dem ex Patre auch das de Patre zugebe, welches in Joh. 16, 27 deutlich gelehrt werde? Arius kann sich diesem Zugeständniß nicht entziehen, und gesteht auch zu, daß der Vater-Gott im Sohne abermals einen Gott gezeugt habe; nur will er, daß an der Alietät des Sohnes festgehalten werde. Athanasius gibt die Alietät zu; nur dürfe sie nicht als Substanzverschiedenheit genommen werden, weil damit der Begriff einer wahrhaften Generation aufgehoben würde. Arius findet, daß ein Zeugen des Vaters aus seiner Substanz eine Mutabilität derselben involvire. Athanasius erklärt seinerseits, daß diese Folgerung auf einer sinnlichen, ungeistigen Auffassung der göttlichen Substanz beruhe; nur an Körpern sei eine Theilung oder ein Ausfließen denkbar, nicht aber bei geistigen Substanzen [1]). Konnte die heilige Jungfrau ohne Versehrung ihrer

[1]) Neque enim exuberationem substantiae redundantis Filium dicimus,

Virginität das Jesuskind gebären, um wie viel mehr wird der göttliche Vater ohne Corruption der göttlichen Substanz den Sohn aus sich haben zeugen können! Der Sohn sei Einer Substanz mit dem Vater, heißt so viel, als: der Sohn hat dasselbe Sein, was der Vater hat; denn in Gott ist Sein und Leben dasselbe, und zwar nach Joh. 5, 26 ebensowol im Sohne als im Vater, daher in Beiden die Art des Seins oder die Natur dieselbe ist. Der Sohn ist mit Einem Worte aus derselben Natur, welche im Vater ist; der Vater hat im Sohne Dasselbe gesetzt, was er selbst ist, nämlich Einen, der Gott ist. Arius behauptet, der Sohn sei eine Hervorbringung des göttlichen Willens, nicht der göttlichen Natur. Athanasius fragt, ob Gott seiner Natur, oder seinem Willen nach unveränderlich sei. Arius sucht sich der Antwort hierauf zu entziehen. Würde er zugestehen, daß Gott seiner Natur nach unveränderlich sei, so würde er Gott der Freiheit des Willens berauben, den er von der Natur Gottes so scharf trennt. Eben diese Trennung läßt die Zeugung des göttlichen Sohnes bei Arius als ein Werk der wählenden Überlegung erscheinen, die überdieß, da der Wille von der Natur getrennt ist, keine Bürgschaft eines guten und rechten Wollens in sich trägt. Dahin führt das Bestreben des Arius, die Freiheit des göttlichen Willens der Beeinflussung durch eine vermeintliche Naturnothwendigkeit zu entziehen. Das Richtige ist, daß in Gott Natürlichkeit und Freiheit innigst Eins sind, und demnach der Sohn weder ein Erzeugniß blinder Naturnothwendigkeit, noch eines willkürlichen Entschlusses, sondern ein spontanstes und natürlichstes Erzeugniß des göttlichen Vaters ist. Die Einwürfe, welche Arius von der Undenkbarkeit der Generation ohne Theilung oder Diffusion des Zeugenden hernimmt, zeugen eben nur von seinem Unvermögen, das Geistige geistig zu fassen; die göttliche Zeugung ist keine materielle Secretion und das Zusammensein des Vaters

---

neque rursus desectae naturae portiunculam nominamus; sed perfectum Patrem, perfectum Filium, non ex iis, quae in eo superfluis exuberationibus redundabant (quod dictu nefas est), sed ex seipso i. e. ex eo quod ipse est, impassibiliter, indivisibiliter, incorporaliter, sine diminutione, sine discissione, sine affluentis copiae redundatione, sine ullo passionis genere ineffabiliter credimus natum. O. c., Lib. II, c. 13.

und Sohnes kein räumliches Nebeneinandersein, sondern ein innigstes Zusammensein und Ineinandersein, welches freilich das menschliche Fassungsvermögen übersteigt, aber von der Schrift verständlich genug nahe gelegt wird z. B. Jesai. 45, 14; Joh. 17, 10 u. s. w.

§. 207.

Die bischöfliche Wirksamkeit des Fulgentius von Ruspe fällt in die letzten Dezennien der africanischen Vandalenherrschaft; diese gieng in demselben Jahre zu Ende, in welchem er seine irdische Laufbahn beschloß. Durch vornehme Herkunft, kirchlichen Eifer und Übung strenger Klosterascese ausgezeichnet, wurde er c. a. 499 zum Priester geweiht und schon damals vom Volke als Bischof begehrt. Das königliche Verbot, Bischöfe zu weihen, machte zur Zeit die Erfüllung dieses Begehrens unmöglich; es wurde aber acht oder neun Jahre später (a. 508) erfüllt, nachdem alle Bischöfe der Provinz Byzacene in's Exil geschickt worden waren und die bischöflichen Kirchen verwaist standen. Indeß wurde auch er alsbald von Ruspe, seinem Bischofssitze, nach Sardinien verwiesen. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines Ansehens unter den Katholiken veranlaßte den König Thrasamund, ihn nach Africa zurückzurufen und aufzufordern, auf gewisse, dem König unwiderleglich dünkende Einwürfe der Arianer schriftlich Antwort zu geben. So entstand sein Liber contra Arianos. Der König lobte dieses Buch, und legte Fulgentius neue Fragen vor; hiedurch wurden des Fulgentius Libri III ad Thrasimundum regem veranlaßt. Diese Schrift unterscheidet sich von den übrigen bisher genannten Streitschriften wesentlich, und schlägt einen eigenen Weg ein. Fulgentius geht von der christologischen Idee aus, und sucht zu zeigen, daß Christus nur unter der Bedingung, daß er wahrhaft Gott und Mensch, mit menschlichem Leibe und menschlicher Seele begabt, wahrhaft als Erlöser der Menschen gedacht werden könne. Die zur Vertheidigung dieser Schrift gegen den arianischen Bischof Pinta geschriebene Replik ist nicht mehr vorhanden. Die Bemühungen des Fulgentius, den König für die Katholiken dauernd zu gewinnen, schlugen fehl; er mußte abermals nach Sardinien in's Exil gehen, und verharrte daselbst bis zu Thrasimund's Tode, in ununterbrochener Sorge um seine verlassene Herde, und reger Theilnahme an anderen, die

damalige Kirche bewegenden Kämpfen und Fragen [1]. Nach seiner Rückkehr wirkte er noch zehn Jahre in seinem bischöflichen Amte (a. 523—533); in diese letzte Epoche seines Lebens fallen seine zehn Bücher gegen den Arianer Fabianus, von welchen uns gegenwärtig noch verschiedene Bruchstücke erhalten sind [2]; ferner die Schrift ad Victorem contra Sermonem Fastidiosi Ariani. — Mit Fulgentius Ruspensis kehrte aus Sardinien der Diacon Fulgentius Ferrandus zurück, dessen Schrift ad Eugypium presbyterum de essentia Trinitatis adversus Arianos [3] hier zu erwähnen ist [4].

§. 208.

In den bisher erwähnten antiarianischen Schriften, besonders in jenen des fünften Jahrhunderts, ist neben der Gottheit des Sohnes auch jene des heiligen Geistes mehr oder weniger Gegenstand der Erörterung. Sie wurde Gegenstand einer besonderen Vertheidigung im Kampfe gegen die aus den Arianern sich herausbildenden Pneumatomachen. Bereits die Anomäer lehrten, daß, wie

---

[1] Während dieser Zeit schrieb Fulgentius seine Libros III ad Monimum (de praedestinatione Dei), deren drittes Buch eine gegen die Arianer gerichtete Auslegung von Joh. 1, 1 enthält.

[2] Der ungefähre Inhalt dieses Werkes läßt sich aus den Überschriften der einzelnen Bücher desselben erkennen: Lib. I, de uno Altissimo, Paracleto, Nuntio, Doctore et Judice. — Lib. II, de officiis postulandi, gemendi, et orandi in Christo et Spiritu Sancto. — Lib. III, de uno immenso et Domino Deo nostro. — Lib. IV, de cultu Patris et Filii et Spiritus Sancti. — Lib. V, de imagine Dei. — Lib. VI, de uno Aeterno. — Lib. VII, de aequalitate et unitate Spiritus Sancti cum Patre et Filio. — Lib. VIII, de missione Filii et Spiritus Sancti. — Lib. IX, de invocatione Trinitatis. — Lib. X, defensio symboli Apostolorum adversus Arianos.

[3] Mitgetheilt in Maji Nova Collectio Vett. Scriptt., Tom. III, P. II, p. 169—184.

[4] Auch von Fulgentius Ruspensis existirt ein kurzgefaßter Liber de Trinitate ad Felicem Notarium. Diese Schrift handelt aber nicht bloß von der Trinität, sondern gibt einen Überblick über das Ganze der christlichen Lehre, soweit es sich mit der christlichen Dreieinigkeitslehre in unmittelbare Verbindung setzen läßt, indem auch die Incarnation, der Fall der Engel und Menschen, Erlösung und Auferstehung der Leiber besprochen wird.

der Sohn ein Geschöpf des Vaters, so der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes sei. Ebenso erklärte die arianische Synode zu Sirmium (a. 357), daß der heilige Geist durch den Sohn sei. Auf der durch Athanasius berufenen Synode zu Alexandrien (a. 362) wurde diese Irrlehre zum ersten Male verurtheilt, und ebenso in einer nächstfolgenden (a. 363). Als eine besondere Secte traten die Pneumatomachen unter Führung des abgesetzten Bischofes Macedonius von Constantinopel hervor, der auch mehrere der alten Semiarianer zu seiner Irrlehre hinüberzog. Eine besondere Stütze fanden die Macedonianer an dem Bischof Marathonius von Nikomedia, daher sie auch den Namen Marathonianer erhielten. Die Macedonianer beschränkten ihren häretischen Suborbinatianismus auf die Lehre vom heiligen Geiste; gegen die Anomäer adoptirten sie auf ihrer Synode zu Lampsakus (a. 365) die *ὁμοιουσια*, erklärten aber alsbald an Papst Liberius, daß sie der Sache nach nichts Anderes, als die *ὁμοουσια* gemeint hätten, und sich zur nicänischen Lehre förmlich zu bekennen bereit seien. Papst Liberius nahm sie in die Kirchengemeinschaft auf, weil ihre eigenthümlichen Meinungen noch nicht ruchbar geworden waren. Aber bereits a. 369 wurde auf einer römischen Synode unter Papst Damasus die Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn ausgesprochen, und auf einer folgenden Synode (a. 374) die macedonianische Irrlehre förmlich verworfen. Diesen Entscheidungen folgten nun jene der illyrischen Synode von a. 375 und der unter Vorsitz des Bischofes Amphilochius gehaltenen Synode zu Ikonium (a. 376), wogegen die Macedonianer auf einer Zusammenkunft zu Antiochia in Karien (a. 378) die Homousie verwarfen und zur semiarianischen Homoiusie zurückkehrten. Die zweite allgemeine Synode zu Constantinopel (381) verurtheilte sie noch einmal förmlich; ihre abermaligen Versuche, gegen die Entscheidung des allgemeinen Concils zu reagiren, wurden durch kaiserliches Machtgebot niedergeschlagen (383).

Als Bekämpfer der Pneumatomachen sind zu nennen: Athanasius [1]),

---

[1]) Epistolae IV ad Serapionem — Liber de incarnatione Verbi Dei — De Trinitate et Spiritu Sancto. Diese letztere Schrift ist nur in lateinischer Übersetzung vorhanden, und wurde von Einigen unter die unechten Werke des Athanasius verwiesen. Die Mauriner Herausgeber der Werke des Athanasius (Opp. Tom. I, p. 969) vindiciren sie demselben mit Über-

Cyrill von Jerusalem [1]), Basilius [2]), Amphilochius [3]), Gregor von Nazianz [4]), Gregor von Nyssa [5]), Chrysostomus [6]), Didymus, dessen Liber de Spiritu Sancto Hieronymus in's Lateinische übersetzte [7]), Ambrosius [8]), Paschasius [9]), Nicetas von Aquileja [10]), Avitus von Vienne [11]), Fulgentius, dessen Schrift de Spiritu Sancto gegenwärtig nicht mehr vorhanden ist [12]).

---

zeugenden Gründen, die theils von der Form, theils vom Inhalte der mit den beiden vorigen sehr verwandten Schriften hergenommen sind.

[1]) Cateches. XVI u. XVII.

[2]) Liber tertius adversus Eunomium. — Liber de Spiritu Sancto ad Amphilochium.

[3]) Epistola synodica ad Episcopos Lyciae.

[4]) Oratio quinta de Theologia. Seinen Freund Basilius mußte er gegen die Anschuldigungen einiger Mönche vertheidigen, welche dem Basilius zur Last legten, daß er die Gottheit des heiligen Geistes nicht offen und laut vertheidige. Vgl. Gregor. Naz. ep. 58. 59. 60; Basil. ep. 71. — Auch Athanasius fand sich bewogen, solchen zelotischen Gegnern des Basilius entgegenzutreten. Vgl. seine beiden Briefe: Ad Joannem et Antiochum — Ad Palladium. Opp. Tom. I, P. II, p. 956. 957.

[5]) De Trinitate et in adversarios Spiritus Sancti. Opp. III, p. 6—15. — Sermo de Spiritu Sancto ad Pneumatomachos Macedonianos, abgedruckt in Maji Nov. Bibl. P.P., Tom. IV, p. 16—40; ebendaselbst p. 52. 53. Fragmentum desideratum in editionibus Operum Gregorii Nysseni cum testimonio de processione Spiritus Sancti etiam a Filio.

[6]) Oratio de Deitate et Spiritu Sancto.

[7]) Auch im zweiten Buche seines Werkes de Trinitate handelt Didymus von der Gottheit des heiligen Geistes; im dritten Buche (capp. 30—40) widerlegt er die Einwendungen der Pneumatomachen gegen die kirchliche Lehre vom heiligen Geiste (Trin. III, 41 ist gegen die Montanisten und ihre Lehre vom Paraklet gerichtet).

[8]) De Spiritu Sancto Libri III.

[9]) Paschasii Ecclesiae Romanae Diaconi Cardinalis Libri II de Spiritu Sancto, quibus Symboli enarratio continetur adversus errores Macedonii. Abgedruckt in Biblioth. Max. (Lugdun.) Tom. VIII, p. 807—819. Vgl. über Paschasius Greg. M. Dialogg. Lib. IV, capp. 40. 41.

[10]) De Spiritus Sancti potentia. Diese Schrift hängt zusammen mit einer anderen gegen die Arianer gerichteten, und zur Vertheidigung der Gottheit des Sohnes geschriebenen: De ratione fidei. Beide Schriften abgedruckt in Maji Nov. Collect. Scriptt. Vett., Tom. VII, P. I.

[11]) Epist. I.

[12]) Auch Cyrill von Alexandrien darf schließlich nicht übergangen werden,

§. 209.

Der heilige Athanasius charakterisirt in seinen Briefen an Serapion die Pneumatomachen als solche, welche zwar ihren Abscheu vor der arianischen Häresie betheuern, dafür aber nicht anstehen, den heiligen Geist für ein Geschöpf und einen dienenden Geist auszugeben, der von den Engeln nur durch einen höheren Rang sich unterscheide. Als biblischen Beleg führen sie für ihre Ansicht die Stelle Amos 4, 13 an: Ego firmans tonitru et creans spiritum.... Aber wird das Wort creare (κτίζειν) in einer gewissen biblischen Stelle (Sprichw. 8, 22) nicht auch vom Sohne gebraucht? Und wie wollen sie beweisen, daß in der angeführten Stelle des Propheten Amos das Wort πνεῦμα den heiligen Geist bedeute? Sie können nicht Eine Stelle vorbringen, in welcher der heilige Geist einfach nur als Geist ohne irgend einen weiteren Zusatz z. B. Geist Gottes, Geist des Vaters, Geist Christi, heiliger Geist u. s. w. bezeichnet würde; oder wenn dieser Zusatz fehlt, so wird dem Worte πνεῦμα der Artikel τὸ vorgesetzt, um ihn als eben jenen bestimmten Geist, welcher Geist Gottes, Geist des Vaters, Paraklet u. s. w. genannt wird, zu bezeichnen. Stellen solcher Art, wo der heilige Geist als der Geist (τὸ πνεῦμα) bezeichnet wird, sind Gal. 3, 2; 1 Thess. 5, 19; Luk. 4, 1; Matth. 4, 1; vgl. Luk. 3, 21; Stellen, wo dieser Geist einen näher charakterisirenden Zusatz der erwähnten Art hat, sind in den Schriften des A. T. und N. T. in unzähliger Menge vorhanden [1]). Von diesen Stellen sind andere zu unter-

---

der sowol im Thesaurus (Assert. XXXIII, XXXIV) als in seinen Dialogen de Trinitate (dial. VII^mus) die Lehre vom heiligen Geiste gegen die Pneumatomachen vertheidiget und begründet.

[1]) Athanasius citirt (Ad Serap. ep. 1, n. 5. 6) folgende Stellen: 1 Mos. 1, 2; 6, 3; 4 Mos. 11, 29; Richter 3, 10; 11, 29; 13, 24. 25; Psalm 50, 13; 142, 10; Jesai. 61, 1; 30, 1; 48, 16; 59, 21; 63, 9; Ezech. 11, 24; Dan. 13, 45; Mich. 2, 7; Joel 2, 28; Zach. 1, 6; 7, 12; Joh. 1, 32; 20, 22; 14, 26; 15, 26; Matth. 10, 20; 28, 19; Luk. 11, 20; Apstgsch. 1, 4; 2, 1; 8, 17; 21, 11; 20, 28; 8, 39; 1 Petr. 1, 9; 1 Joh. 4, 13; Röm. 8, 9; 1 Kor. 2, 11; 3, 16; 6, 11; 12, 11; 2 Kor. 3, 17; Gal. 3, 14; 4, 6; Eph. 4, 30; Phil. 1, 18; 3, 3; 1 Thess. 4, 8; Hebr. 9, 8; 10, 29; 9, 13; 2 Thess. 2, 8.

scheiden, in welchen das Wort Geist augenscheinlich etwas Geschaffenes, den Menschengeist [1]), den Sturmwind [2]) u. s. w. bedeutet; auch der tiefere Sinn der Schrift wird Geist genannt (2 Kor. 3, 6). Wenn nun das Wort Geist in so verschiedenem Sinne gebraucht wird, und in der citirten Stelle des Propheten Amos ausdrücklich von einem geschaffenen Geiste die Rede ist, mit welchem Rechte wollen die Pneumatomachen daselbst den heiligen Geist ausgedrückt finden? Sie sagen, der Context der Stelle deute auf den heiligen Geist; denn es heißt: Ego creans spiritum et annuncians ad homines Christum ejus ....; wenn Spiritus in Verbindung mit Christus vorkomme, müsse unter Spiritus der heilige Geist gemeint sein. Aber wie können Jene, welche Christum für Gott halten, Christum mit einem geschaffenen Geiste zusammenstellen, wie in den angezogenen Worten geschieht? Indeß hat die Stelle überhaupt einen ganz anderen Sinn, als die Gegner annehmen; nicht vom heiligen Geiste, sondern vom Geiste der Erneuerung ist die Rede, welcher in sachgemäße Verbindung gesetzt wird mit der Ankündigung der Menschwerdung Christi. Das annunciare Christum ad homines hat seine erklärende Parallelstelle in Jesai. 7, 14; die Worte creans spiritum erklären sich aus Ezech. 36, 26: Dabo vobis cor novum et spiritum novum dabo vobis .... Dieser Geist der Erneuerung wird aber hervorgebracht durch einen Geist, der nicht selbst wieder geschaffen ist: Spiritum meum dabo in vobis (Ezech. 36, 26). Dieser Geist hat die Kraft des Schaffens und Erneuerns (Ps. 103, 30); und dieser Geist sollte selbst nur ein geschaffener sein? Wenn das göttliche Wort in Kraft dieses Geistes schafft, so muß derselbe vor allen Geschöpfen sein, und kann nicht in die Reihe der Geschöpfe gehören. — Eine zweite Stelle, auf welche sich die Pneumatomachen berufen, ist 1 Tim. 5, 21: Testor coram Deo et Christo Jesu et electis angelis .... Da der heilige Geist der Ordnung nach der Dritte sei, so müsse er in der angeführten paulinischen Stelle unter den electis angelis enthalten sein. Dieß klingt nicht christlich, sondern valentinisch; zudem würden absurder Weise die Engel zur göttlichen Trinität gerechnet, und könnten dann nicht mehr als

[1]) Psalm 76, 7; Baruch 3, 1; Dan. 3, 86; Röm. 8, 16; 1 Kor. 2, 11; 1 Thess. 5, 23. O. c., n. 7.

[2]) 1 Mos. 8, 1; Jon. 1, 4; Psalm 106, 25; 148, 8; Ezech. 27, 25. Ibid.

Diener der göttlichen Heilsordnung (Hebr. 1, 14) gelten. Möchten die Pneumatomachen doch nur Eine Stelle anführen, in welcher der heilige Geist ein Engel genannt wird. Im Gegentheile, ein Engel bezeichnet sich ausdrücklich als einen Diener des göttlichen Geistes (Luk. 1, 35). Die alttestamentliche Lehre unterscheidet den heiligen Geist ausdrücklich von den Engeln als bloßen Geschöpfen. Gott verspricht dem Moses, seinen Engel vor ihm herzusenden (2 Mos. 33, 1), Moses aber will, daß Gott selbst ihn führe (2 Mos. 33, 15); diese Führung wird Jesai. 63, 11 dem heiligen Geiste zugeschrieben, der somit Gottes Geist sein muß. Die Gegner fragen, wie Paulus in 1 Tim. 5, 21 den heiligen Geist ganz unerwähnt lassen könne? Mit gleichem Rechte könnte gefragt werden, weßhalb Jesai. 48, 16; Hagg. 2, 5 bloß der Herr und sein Geist genannt sei, die specielle Erwähnung des Sohnes aber, oder des Vaters vermieden sei?

Die Pneumatomachen glauben durch allerlei schale Witzeleien die Gottheit des heiligen Geistes bestreiten zu können. Wenn er aus dem Vater hervorgehe, so müsse auch er Gottes Sohn genannt werden, und sei dann des Eingebornen Bruder. Wie könne aber dann der Sohn noch für den Eingebornen gelten, und den Namen Sohn ausschließlich für sich beanspruchen? Darauf zur Antwort, daß vermöge der Einzigkeit der göttlichen Verhältnisse der göttliche Sohn eben so wenig einen Bruder hat, als der göttliche Vater einen Vater hat. Der göttliche Vater ist nicht in solcher Weise Vater, wie die Menschen Väter werden, deren Natur durch wiederholte Theilung sich in wiederholten Zeugungen vervielfältigen kann. Der göttliche Vater bringt im Sohne sein Abbild und Ebenbild erschöpfend hervor, und kann darum nur Einen Sohn haben. Daher kann der Dritte in der göttlichen Dreiheit weder Sohn noch Bruder sein. Die Ausschließlichkeit, mit welcher dem göttlichen Sohne die Sohnschaft als Proprietät zukommt, erklärt hinreichend, daß der Sohn so wenig je Vater sein könne, als der göttliche Vater eines anderen Vaters Sohn sein kann. Kann der Sohn niemals Vater sein, so wird der Vater niemals „Großvater" des vom Sohne ausgehenden Geistes sein können. Die Einzigkeit der göttlichen Wesensverhältnisse ist über solche Witzeleien unendlich erhaben; möge man statt dessen sich bemühen, aus der Schrift zu lernen, wie unzertrennlich die göttlichen Drei mit einander ver-

bunden sind. Der Vater heißt Quelle (Jer. 2, 13; Baruch 3, 10. 12) und Licht (1 Joh. 1, 5), der Sohn im Verhältniß zum Vater Strom (Psalm 64, 10) und Glanz (Hebr. 1, 3); durch den heiligen Geist, den Erleuchter der Seelen, wird der Glanz des Sohnes in unsere Seelen geleitet (Eph. 1, 17), die einströmende Gnade, die vom Sohne ausgeht, ist eine Erquickung der gottdürstenden Seelen, ein Trinken des heiligen Geistes (1 Kor. 12, 13), womit zugleich Christus in uns eingeht (1 Kor. 10, 4). Wie Christus wahrhaft Gottes Sohn ist, so werden wir, indem wir den heiligen Geist empfangen, Söhne Gottes (Röm. 8, 15) in Christo (Joh. 1, 12). Der Vater ist der allein Weise, der Sohn die Weisheit Gottes (1 Kor. 1, 24), im heiligen Geiste empfangen wir den Sohn und werden weise (Psalm 145, 7; Joh. 20, 22; 1 Joh. 4, 13), indem wir den Sohn in uns haben und durch ihn Gott in uns ist (Joh. 14, 23). Der Sohn ist das Leben (Joh. 14, 6); im Geiste werden wir lebendig (Röm. 8, 11) und indem wir leben, lebt Christus in uns. Christus erklärt seine Werke für Werke des Vaters (Joh. 14, 10); Paulus erklärt Das, was Christus in der Kraft des heiligen Geistes in ihm wirkte, als Werk Christi (Röm. 15, 18). Aus diesen biblischen Andeutungen ergibt sich, daß, wie das göttliche Werk unserer Heiligung Eines ist, so auch jene Drei, die es wirken, Eins sein müssen, wie sie denn auch in innigster, untheilbarer Verbindung dargestellt werden, und zwar so, daß der Geist zum Sohne sich verhält, wie der Sohn zum Vater — ist der Sohn Gott, so muß es auch der heilige Geist sein. Wie könnte vom heiligen Geiste, wenn er aus nichts geschaffen wäre, gesagt werden, daß er die Tiefen der Gottheit ergründe? Wie kann er, wenn er allenthalben als Princip der Heiligung dargestellt wird, also Urheber der Heiligung ist, den geschaffenen Geistern gleichgestellt werden, welchen das Heiligsein verliehen wird? [1]) Der heilige Geist verleiht die Kraft des ewigen

[1]) Der Geist muß, so gewiß er der Heiligmacher ist, auch Gott sein, gleichwie der Sohn als Schöpfer Gott ist. Die Gegner — bemerkt Athanasius de Trin. et Spir. S., n. 8. — sehen in der Heiligung ein bloßes Accessorium des Schaffens. Quibus dicimus: Sancta per Filium creata est creatura, aut non sancta; et quidem non sanctam dici a Domino creatam, illicitum est; si vero sanctam creavit Filius, nunc sanctificans eam in

Lebens (Röm. 8, 11; Joh. 7, 39); ist dieß einer Creatur möglich? Der heilige Geist wird Siegel und Salbung der zu heiligenden Seelen genannt (Jesai. 61, 1; 1 Joh. 2, 27); wie kann er, der den Creaturen göttliche Weihe ertheilt, den Creaturen gleichgestellt werden? Die Seelen werden durch ihn Gottes theilhaftig (1 Kor. 3, 16); wie wäre dieß möglich, wenn er Geschöpf wäre? [1]) Die Schrift nennt ihn einen Geist aus Gott (1 Kor. 2, 12); wenn nun der Sohn, weil er aus dem Vater ist, gleicher Wesenheit mit dem Vater ist, so muß auch der Geist, der aus Gott ist, göttlicher Natur sein. Die Schrift bezeichnet ihn als unwandelbar und unveränderlich (1 Weish. 1, 5; 12, 1; 1 Petr. 3, 4; 1 Kor. 2, 11 in Verbindung mit Jak. 1, 17); sie schreibt ihm Allgegenwart zu (Psalm 138, 7; Weish. 12, 1), während diese den Engeln abgesprochen wird. Sie spricht von Einem heiligen Geiste, während sie eine Vielheit geschaffener Geister anerkennt. In der Lehre vom heiligen Geiste vollendet sich das altkirchliche Bekenntniß der Kirche von dem Einen Gotte, der als Vater über Allem, als Wort durch Alles, als heiliger Geist in Allem ist (Eph. 4, 6); die Taufe wird gemäß des Auftrages Christi (Matth. 28, 19) im Namen des Vaters, des Sohnes und heiligen Geistes gespendet. Wie die Taufe Eine ist (Eph. 4, 5), so ist auch der Glaube an den Dreieinen ein einiger und untheilbarer Glaube; so daß, wer dem Geiste die göttliche Ehre entzieht, und bloß im Vater und Sohne getauft sein wollte, das Heil nicht empfinge [2]). Denn alle Gnadengaben werden im

---

Spiritu, superflua esset quae datur ei per Spiritum sanctificatio, et valde infirma atque inanis; veluti, cum sole medio cursu diei illuminante orbem qui sub coelo est, superfluus et infirmus, inanisque lucernae sit splendor.

[1]) Sed quoniam non merebatur, inquiunt, creatura per Filium sanctificari, ideo ministerium Spiritus induxit Deus, ut per illum sanctificaretur. Ergo creari quidem per Filium meruit, sanctificari vero non meruit; quid enim majus est, creari an sanctificari? Pensate itaque in statera mentis vestrae; conspicientes, ut vel sic considerare possitis, quod etiam ipsi vos inviti confitemini Spiritus dignitatem. Ergo creari quidem creatura per Filium merebatur, sanctificari vero per Spiritum, quia minime indigna sua sanctificatione creaverit Filius. L. c.

[2]) Ergo dicant si salus est his, qui credunt in Patrem, et Filium, et non credunt in Spiritum Sanctum, sed absit: neque enim in Deum credunt,

heiligen Geiste verliehen. Die Gegner mögen auf die Frage antworten, ob von Ewigkeit her eine göttliche Trias war, oder ob dieser eine des Zuwachses und der Ergänzung harrende Dyas vorherging? Ist die Dyas nicht widersinnig? Ist es also nicht widersinnig, den Glauben an die Gottheit des Sohnes festzuhalten, während man die Gottheit des Geistes verwirft?

Dieß der Inhalt des ersten Briefes an Serapion. Die zwei folgenden Briefe sind von geringem Umfange, und enthalten theilweise Recapitulationen des im ersten Gesagten. Der zweite Brief beweist die Gottheit des Sohnes, um hierauf die Beweisführung für die Gottheit des heiligen Geistes im dritten Briefe zu stützen. Der vierte Brief beschäftiget sich seinem größeren Theile nach mit Auslegung von Matth. 12, 32 unter Bezugnahme auf die Erklärungen des Origenes und Theognostus über den Unterschied der Versündigungen gegen den Menschensohn und gegen den heiligen Geist. Athanasius weicht von den Erklärungen dieser seiner, von ihm hochbelobten Vorgänger darin ab, daß er die Versündigungen gegen den heiligen Geist der Gnade und Wahrheit nicht auf die Getauften beschränkt, vielmehr auch, und zwar vornehmlich, die Pharisäer und alle Jene, welche weit böser als die einfach Blinden, die Werke Gottes durch Christus für Werke des Satans erklärten, unter die von Christus bezeichneten Sünder gegen den heiligen Geist rechnet. Während die ägyptischen Zauberer, nachdem sie die Wunder Mosis sahen, endlich vor Moses wichen, und bekannten, daß hier Gottes Kraft und Arm sichtbar sei, lästerten die Pharisäer und Schriftgelehrten den Sohn Gottes ob der Wunder seiner göttlichen Macht. Ihnen gesellen sich unter den Getauften die Arianer bei, welche die Gottheit des Sohnes Gottes läugnen, trotzdem daß ihnen die klaren Zeugnisse seiner göttlichen Macht vorliegen. Diese nicht zu entschuldigende, und nicht aus bloßer Unwissenheit und Erkenntnißschwäche

---

qui non credunt in Spiritum sanctum, adeo ut Paulus inventis quibusdam discipulis et interrogatis, si Spiritum accepissent credentes, illisque respondentibus, nec si esset Spiritus Sanctus, audiisse, dixit: In quo ergo baptizati estis? (act. 19, 3) probans, qui non sunt baptizati in nomine Spiritus Sancti, nec in Patris, et Filii nomine esse baptizatos. L. c.

fließende Verläumdung Dessen, der sich selbst das Leben nannte (Joh. 14, 6), ist denn jene Sünde gegen den heiligen Geist, welche weder in diesem, noch in jenem Leben wird vergeben werden.

§. 210.

Basilius kehrt sich in seiner Polemik wider die Pneumatomachen speciell gegen Eunomius und Aëtius. (Vgl. Oben §. 208.) Eunomius folgert daraus, daß der heilige Geist, weil er der Zweite nach dem Sohne ist, seiner Wesenheit nach unter dem Sohne stehen müsse, gleichwie der Sohn, welcher der Zweite nach dem Vater ist, seiner Wesenheit nach unter dem Vater steht. Wer sieht hier nicht die augenfällige Verwechslung des Begriffes der Natur mit jenem der Aufeinanderfolge und Ordnung? Eunomius wird nicht läugnen, daß die Schrift Rangunterschiede unter den geschaffenen Geistern anerkennt, und einige höher stellt, als andere; folgt daraus, daß sie nicht allen Engeln die gleiche und selbige englische Natur zuerkennt?

Die Schrift des Basilius de Spiritu Sancto knüpft ihre Ausführungen an die Stelle 1 Kor. 8, 6 an, welche Aëtius durch gewisse rohe dialektische Künste zu Gunsten seines Subordinatianismus ausbeuten wollte. Unus Deus et Pater, ex quo omnia; unus Dominus Jesus per quem omnia .... Die Formeln ex quo und per quem — sagt Aëtius — drücken eine Verschiedenheit im selbstthätigen Verhalten und Wirken aus, welche auf eine zu Grunde liegende Seinsverschiedenheit der Wirkenden hinweist. Der Vater wirkt als causa principalis, der Sohn als werkzeugliche Ursache. Das ergänzende in quo wird seinem natürlichen Sinne nach gar nichts Reelles, sondern bloß die Zeit und den Ort bedeuten, in welchem der Vater durch den Sohn geschaffen hat, und somit der heilige Geist nicht mehr, als Zeit und Raum es vermögen, zur Schöpfung beigetragen; das in quo bedeutet keine wirkende Ursache, sondern bloß eine conditio sine qua non. Bei dieser Gelegenheit wäre nun Aëtius, der die Lehre der Schrift mit Hilfe der peripatetischen Dialektik erklären will, vor Allem zu fragen, wie denn die biblische Formel ex quo mit der aristotelischen Bezeichnung der causa efficiens zusammengehe? Müßte Gott, wenn man die peripatetische Terminologie rücksichtslos auf die Schrift anwenden wollte, nicht als causa materialis alles Geschaffenen erscheinen? Das Wahre ist, daß sich

die Schrift an die Sprechweise, die ihr Aëtius aufdrängen will, nicht bindet, und aus ihrem Geiste und Zusammenhange erklärt sein will. Aëtius will aus 1 Kor. 8, 6 zwei verschiedene Wesenheiten herauslesen, weil das principium ex quo einen anderen Träger haben müsse, als das principium per quem. Dieses Argument widerlegt sich einfach durch Hinweisung auf eine andere Stelle, in welcher unzweideutig das ex quo und per quem auf ein ὑποκείμενον bezogen wird: Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipsum omnia (Röm. 11, 36). Möge nun der Sohn (wie Basilius will), oder der Vater Subject dieser dreifachen Aussage und Beziehung sein, jedenfalls ist Aëtius förmlich geschlagen. Überdieß gibt es, was weiterhin hervorzuheben ist, der Stellen genug, in welchen die Schrift von der Sprechweise, die ihr Aëtius aufdrängen will, ausdrücklich abweicht; sie bezeichnet nicht bloß den Vater, sondern auch den Sohn [1]) und den heiligen Geist [2]) als principium ex quo; sie faßt nicht bloß den Sohn, sondern auch den Vater [3]) und heiligen Geist [4]) als principium per quod; nicht bloß der heilige Geist, sondern auch der Vater erscheint in ihren Aussprüchen als principium in quo [5]). Übrigens charakterisirt das vom Sohne ausgesagte „per quem" denselben durchaus nicht als causa instrumentalis; es besagt nur, daß uns die Fülle der Güte durch ihn zuströme, daß wir durch ihn mit dem Vater versöhnt werden, wobei er aber zugleich als göttlicher selbstherrlicher Inhaber des uns gespendeten neuen Lebens gedacht wird, vermöge dessen, daß er mit dem Vater gleiche Macht und Herrlichkeit besitzt, daher neben dem per quem auch das cum quo (Patre) von ihm gebraucht wird, ja letzteres als erklärender Grund des ersteren erscheint. In unseren Gebeten gebrauchen wir das per quem als Dankende, als Lobpreisende das cum quo, welches keineswegs, wie die Gegner ausgeben, eine Neuerung ist, sondern überall, wo die fromme Sitte der verflossenen Jahrhunderte in unveränderter Übung ist, auf dem Lande und in den Städten gehört wird. Die Gegner erklären auch dieß

---

[1]) Eph. 4, 15; Kol. 2, 19; Eph. 1, 22; Joh. 1, 16; 16, 14; Luk. 8, 46.
[2]) Gal. 6, 8; 1 Joh. 3, 24; Matth. 1, 20; Joh. 3, 6.
[3]) 1 Kor. 1, 9; 2 Kor. 1, 1; Gal. 4, 7; Röm. 6, 4; Jesai. 29, 15.
[4]) 1 Kor. 2, 10; 2 Tim. 1, 14; 1 Kor. 11, 8.
[5]) Psalm 107, 14; 70, 7; 88, 17; 1 Theff. 1, 1; Röm. 1, 10; 2, 17.

als eine Neuerung, daß in der Kirchensprache der Vater und Sohn cum Spiritu gepriesen werde; die Schrift kenne bloß die Formel in Spiritu. Hierauf ist einmal zu sagen, daß die Schrift sich nicht auf die Formel in Spiritu beschränkt, sondern auch andere enthält, welche dem Sinne nach der Formel cum Spiritu gleichkommen. Jeder wird zugeben, daß es eben so viel sei, zu sagen: Paulus et Silvanus et Timotheus, als Paulus cum Silvano et Timotheo; daraus erhellt schon auch, daß der kirchliche Sprachgebrauch hinlänglich gerechtfertiget ist durch Stellen, wie 2 Kor. 13, 13: Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei et communio Spiritus Sancti. Vgl. auch Röm. 15, 30. Man könnte es demnach bei den alten biblischen Formeln bewenden lassen, wenn nicht die Kirche guten Grund hätte, wie auf dem cum Filio gegen die Sabellianer, so auf dem cum Spiritu gegen die Pneumatomachen zu bestehen. Gesteht doch Paulus den in Christo Wiedergebornen ein Sein cum Christo zu (Kol. 2, 13); und dem heiligen Geiste sollte das fortdauernde Esse cum Christo abgesprochen werden? Der Gebrauch der kirchlichen Formel cum Spiritu ist durch die apostolische Tradition geheiliget, und durch Clemens Romanus, Irenäus, Dionysius von Rom, Origenes, Dionysius Alexandrinus, Gregorius Thaumaturgus den Großen, durch einen Hymnus des Athenagoras, durch Firmilianus, Meletius, durch die preces lucernarias bezeugt, und steht für Alle fest, welche an die Gleichwesentlichkeit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne glauben. Er kann daher nur von Jenen bestritten werden, welche die biblische und kirchliche Lehre vom heiligen Geiste nicht annehmen, d. h. an den heiligen Geist nicht glauben. Die Schrift bezeichnet den heiligen Geist ausdrücklich als Gott; nach Apstgsch. 5, 4. 9 ist, den heiligen Geist belügen, dasselbe, wie Gott belügen; nach 1 Kor. 14, 24 sind die prophetischen Eingebungen des heiligen Geistes göttliche Eingebungen; in 1 Kor. 12, 4. 11 wird zuerst der heilige Geist, dann Gott der Vertheiler der Geistesgaben genannt; der heilige Geist wird in der Schrift als Derjenige hingestellt, welcher mit dem Vater und Sohne geschaffen hat, im Heils- und Erlösungswerke Christi zusammt dem Vater mitgewirkt hat und fortwährend mitwirkt, und einstens beim letzten Gerichte mit dem Sohne zugegen sein wird. Die Gegner behaupten freilich, daß sie den heiligen Geist keineswegs läugnen, sondern daß sie ihn mit dem Vater und Sohne auch als

Dritten mitzählen, oder vielmehr, wie sie sich ausdrücken, dem Vater und Sohne subnumeriren. Was der letztere Ausdruck besagen soll, ist schwer zu verstehen; wenn das Mitzählen einen vernünftigen Sinn haben soll, so muß der Geist gleicher Wesenheit mit dem Vater und Sohne sein, weil nur gleichnamige Größen gezählt und summirt werden können. Freilich muß in so hohen und geheimnißvollen Dingen, wie die Mysterien der Gottheit sind, von der Zahl der discreteste Gebrauch gemacht werden. Die Schrift hat uns mit der Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiste nicht auch zugleich eine Zählung derselben überliefert; und wir müssen uns hüten, daß wir nicht durch ungehörige Anwendung der Zahlkategorie auf eine Dreigötterlehre kommen. Dem ist nun bereits durch die Art und Weise, wie die Schrift von Sohn und Geist spricht, vorgebeugt. So wenig der König und sein Abbild zwei Könige ausmachen, so wenig können der göttliche Vater und sein Abglanz als zwei Götter genommen werden, der Sohn ist nicht ein Gott neben Gott, sondern Gott aus Gott. Ähnliches gilt vom Geiste, welcher Geist aus Gottes Munde, Geist Christi (Röm. 8, 9) genannt wird. Die göttliche Einherrschaft wird demnach durch das Bekenntniß der Drei nicht aufgehoben; dieß legt sich uns nahe, mögen wir das Ausströmen der urheiligen Güte und königlichen Glorie vom Vater durch den Sohn zum heiligen Geiste, oder das Aufsteigen unserer Gotteserkenntniß im heiligen Geiste durch den Sohn zum Vater in's Auge fassen. Dem heiligen Geiste gebühret göttliche Ehre mit dem Sohne; die Schrift legt dieß in jeder Weise nahe, sowol durch die Bezeichnungen, die sie vom heiligen Geiste gebraucht, als auch durch die Wirkungen, welche sie ihm zuschreibt. Die Pneumatomachen sprechen ihm die göttliche Ehre und Herrlichkeit ab; er sei weder Herr noch Knecht, sondern, weil frei, ein Mittlerer zwischen Herr und Knecht. Diese gotteslästerliche Behauptung wird durch die ausdrücklichen Worte der Schrift widerlegt, welche den heiligen Geist Herrn nennt: 2 Theß. 3, 5; 1 Theß. 3, 12; 2 Kor. 3, 17. 18, indirect auch 1 Kor. 3, 16. Schon die Aufzählung seiner wunderbaren Wirkungen ist eine Verherrlichung des heiligen Geistes; die Art seines Seins und Wirkens bezeugt ihn als Gott: er ist allerfüllend (Weish. 1, 7; Psalm 138, 7), allgegenwärtig (Dan. 14, 33; Jerem. 20, 2; Ezech. 1, 1). Damit steht eine schöne Idee bei Basilius in Verbindung, welcher den heiligen Geist

als den Ort der heiligen Seelen auffaßt, und diesen Gedanken aus 1 Mos. 28, 16; Joh. 4, 23; 5 Mos. 12, 13 u. s. w. combinirt.

§. 211.

Gregor von Nazianz [1]) erklärt, die gleichwesentliche Gottheit des heiligen Geistes läugnen, sei so viel, als dem göttlichen Wesen die Heiligkeit absprechen. Wie könnten die Seelen durch ihn gottförmig werden, wenn er nicht selbst Gott wäre? Selbst in der besseren heidnischen Philosophie finden sich Anklänge an die christliche Lehre vom heiligen Geiste; so in der Lehre der Philosophen vom *νοῦς τοῦ πάντος*, *θύραθεν νοῦς* u. s. w. Ohne speciell auf die verschiedenen Meinungen Verschiedener über den heiligen Geist einzugehen, der von den Einen für eine Creatur, von den Anderen für eine Kraft ausgegeben wird, von wieder Anderen zwar für Gott gehalten wird, aber nicht Gott genannt werden will, stützt sich Gregor auf folgendes Dilemma: Der heilige Geist muß entweder eine Substanz oder eine Accidenz sein. Ist er bloß Accidenz, so ist er kraft eines Anderen, und kann dann nicht Subject der Handlungen sein, die ihm zugeschrieben werden; er würde sich überhaupt nicht selbstthätig, sondern rein passiv verhalten, er würde nicht bewegen, sondern nur bewegt und getrieben werden. Ist er Substanz, so muß er entweder eine creatürliche oder göttliche Substanz sein; ein Mittleres ist nicht denkbar. Wie könnten wir aber, wenn er Creatur wäre, an ihn (*εἰς αὐτὸ*) glauben, wie in ihm vollendet werden? Wenn der heilige Geist Gott ist, wenden die Gegner ein, so ist er entweder gezeugt oder ungezeugt; im ersteren Falle sind zwei Ungezeugte, d. i. zwei Götter vorhanden, im letzteren Falle muß er entweder Bruder oder Sohn des Sohnes sein. Also der heilige Geist ist ein Enkel des göttlichen Vaters! Diese absurde und blasphemische Folgerung wäre dann statthaft, wenn man sich den göttlichen Sohn nach Art eines Menschen entstanden dächte; oder wenn es überhaupt erlaubt wäre, creatürliche Verhältnisse auf Gott zu übertragen. Wenn aber die Gegner durch die kirchliche Lehre vom Eingebornen Gottes sich zu so sinnlosen Verwegenheiten ermuthiget fühlen, so mögen sie folgerichtig verfahren und nicht

---

[1]) Oratio quinta de Theologia.

auf halbem Wege stehen bleiben. Damit würden sie jedoch geradewegs auf die ethnisirenden Fabeleien der Gnostiker kommen, welche in sinnlicher Ausdeutung göttlicher Dinge und Verhältnisse ein Äußerstes erreicht haben. Übrigens ist das Dilemma, von welchem die Gegner ausgehen, an sich falsch, weil es neben dem Ungezeugtsein und Gezeugtsein noch ein Drittes gibt, welches Christus selber als Drittes angibt, nämlich das Ausgehen: Spiritus Sanctus, qui a Patre procedit (Joh. 15). Vom Vater ausgehend, kann der heilige Geist keine Creatur sein; als ein Nicht-Gezeugter kann er nicht Sohn sein, als ein Mittleres zwischen dem Ungezeugten und Gezeugten muß er Gott sein. Aber was soll das bedeuten: der Ausgehende? Sage du zuerst, was das Ungezeugtsein des Vaters sei, und dann fordere, daß man dir das Gezeugtsein des Sohnes und das Ausgehen des Geistes erkläre, was freilich ebenso wenig möglich ist, als eine Erklärung des Ungezeugtseins. Uns bieten die alltäglichsten Dinge Geheimnisse dar; wir sind unvermögend, die Tropfen des Regens, den Sand am Meere, die Tage der Zeit zu zählen. Und wir sollten vermögend sein, die Tiefen der Gottheit zu durchdringen! Aber, fragen die Gegner, warum wird denn für den Geist eine andere Ursprungsweise angegeben, als für den Sohn? Es muß ihm doch an Etwas mangeln, dessen Abgang Ursache ist, daß er nicht ein „Gezeugter" genannt werden kann? Mit gleichem Rechte könnte man fragen, durch welchen Mangel der Sohn bloß Sohn und nicht Vater sei? Umgekehrt müßte der Vater irgend einen Mangel haben, der ihm das Sohnsein unmöglich macht. Das Wahre ist, daß in Gott keinerlei Mangel ist, und die Unterschiedenheit der Relationen in Gott die Ursache jener unterschiedlichen Relationsbezeichnungen ist. Ein Analogon der wesensgleichen Dreieinheit in Gott wären z. B. Adam, Eva, Seth — Eva aus Adam, Seth aus Beiden, alle Drei derselben menschlichen Wesenheit und Natur. Seth ist aus seinen Eltern auf andere Weise hervorgegangen, als Eva aus Adam; dessungeachtet ist er nicht minder Mensch, als Eva und als Adam [1]). Dasselbe gilt in seiner Weise vom heiligen Geiste. Die Pneumato-

[1]) Dieses Gleichniß scheint Gregor sachgemäßer zu sein, als andere analogische Erläuterungen, gegen welche er (vgl. Unten §. 223.) mancherlei Bedenken vorzubringen hat.

machen behaupten, daß die Schrift von der Gottheit des heiligen Geistes Nichts erwähne. An dieser Behauptung ist so viel wahr, daß die Gottheit des heiligen Geistes dem Worte nach nicht so ausdrücklich gelehrt werde wie jene des Sohnes. Daran können aber nur beschränkte Buchstabenmenschen, als welche die Gegner sich durchwegs bekunden, Anstoß nehmen. Vielmehr entspricht es den von der göttlichen Weisheit gedachten Entwickelungsgesetzen der göttlichen Heilsökonomie, daß, wie zuerst nur die Gottheit des Vaters ausdrücklich gelehrt wurde, und die Offenbarung eines neuen Glanzes, der Gottheit des Sohnes dem Neuen Bunde vorbehalten wurde, so auch die Gottheit des heiligen Geistes erst mit seiner Sendung in das Licht der vollen Erkenntniß treten sollte. Zu viel Licht auf einmal kann das menschliche Auge nicht vertragen, es muß an den Glanz des Lichtes gewöhnt werden. Aber nur ein blödes abgestumpftes Auge könnte das bereits seit Beginn des zeitlichen Erdenwandels Christi statthabende Wirken des göttlichen Geistes verkennen; der Geist kündet Christi Kommen voraus, er gibt ihm Zeugniß bei der Taufe, er führt ihn in die Wüste, er ist ihm bei seinem wunderthätigen Wirken zur Seite, er nimmt nach dem Hingange Christi das Werk des Hingegangenen auf, um es fortzuführen und zu vollenden. Er vermag Alles, was groß und göttlich ist; kein Name ist so hoch und göttlich, daß er ihm in der Schrift nicht beigelegt würde, ausgenommen die Namen Ungezeugter, Gezeugter. Er heißt Geist Gottes, Geist Christi, Geist des Herrn, Herr, Geist der Kindschaft, der Wahrheit, der Freiheit, Geist der Weisheit, Klugheit, Stärke, des Rathes, der Wissenschaft, der Frömmigkeit, der Furcht des Herrn, die wirksame Ursache alles Dessen, er füllt Alles durch seine Wesenheit aus, er ist zu groß, als daß die Welt ihn fassen könnte, er ist der gute Geist, der rechte Geist, der leitende Geist, der durch seine Natur heiliget, heiligend ohne geheiliget worden zu sein, austheilend aus eigener Fülle, Alles umfassend ohne umfaßt zu werden, Finger Gottes, Geist-Schöpfer, Wiedererschaffer, Spender des Lebens, Alles vermögend was Gott vermag, die Seelen durch sein Einwohnen zu Tempeln Gottes machend, alldurchdringend, allwissend, allmächtig u. s. w. Sollen die Rechtgläubigen wegen der dem heiligen Geiste gezollten Verehrung Tritheiten heißen, so müssen sich die Macedonianer, wenn sie anders mit der Gottheit des Sohnes es ernstlich meinen,

die Benennung Ditheiten gefallen lassen. Das Wahre ist, daß in den göttlichen Drei nur Eine untheilbare Gottheit ist, gleichsam Ein Licht und Eine Klarheit in drei zusammenhängenden Sonnen (*οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων*). Diese Einheit ist etwas ganz Anderes als z. B. die Gattungseinheit des menschlichen Geschlechtes, die aus einer Vielheit veränderlicher Wesen von den unterschiedlichsten Begabungen, Stimmungen besteht. Ebenso getheilt in sich ist das Reich der heidnischen Götter, auf welches vielleicht die Gegner der kirchlichen Dreieinigkeitslehre hinweisen möchten; ja es scheidet sich förmlich in drei verschiedene Reiche, deren eines den höchsten Raum und Rang einnimmt, das zweite einen mittleren, das dritte den untersten. Die Gegner wollen freilich im kirchlichen Bekenntniß unabweislichen Tritheismus entdecken; mehrere *ὁμοούσια* zusammen addirt, gäben nothwendig eine Vielzahl dieser *ὁμοούσια*, während man ungleichwesige Subjecte nicht in eine gemeinsame Collectivzahl zusammenfasse. Diese Behauptung ist durchwegs falsch; die Schrift selbst zählt ungleichwesige Dinge zusammen z. B. Löwe, Bock, Hahn, König, und sagt von denselben, daß sie vier seien (Sprichw. 30, 29 ff.); ähnlich die Zählung in 1 Joh. 5, 8; umgekehrt kann man selbst mehrere consubstanziale Wesen nicht in jeder Beziehung als mehrere zählen (z. B. Petrus, Paulus, Johannes lassen sich nicht als drei Petrusse oder drei Paulusse u. s. w. zählen).

§. 212.

Auch Gregor von Nyssa [1]) knüpft seine Erwiderungen gegen die Pneumatomachen an eine Vertheidigung des kirchlichen Bekenntnisses gegen den Vorwurf des Tritheismus. Diesem Vorwurfe liege eben nur das Widerstreben gegen die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes zu Grunde. Ihr Dringen, in der Schrift eine Stelle nachzuweisen, in welcher dem heiligen Geiste förmlich das Prädicat *θεός* beigelegt werde, zeugt einzig, wie wenig sie mit dem Geiste und mit der Redeweise der Schrift vertraut sind. Die Schrift gebraucht den Namen *θεοὶ* von Wesen, die nach ihrer Lehre tief unter Gott stehen; die Dämonen heißen bei ihr Götter,

[1]) De Trinitate et in Adversarios Spiritus Sancti, quod Spiritus Sanctus sit Deus.

Saul sagt von den durch die bauchrednerische Hexe beschwornen Todtenseelen, er habe Götter gesehen u. s. w. Weit sicherer ist es, auf die Wirksamkeiten zu sehen, welche die Schrift dem heiligen Geiste zuschreibt; sind diese solche, welche dem Vater und Sohne zugeschrieben werden, so muß der heilige Geist ein Wesen von gleicher Macht und Natur mit dem Vater und Sohne sein. Nun wird dem heiligen Geiste die Heiligung, Lebensspendung, Tröstung der Seelen, jede Geistesgnade u. s. w. zugeschrieben, gerade so wie dem Vater und dem Sohne; also muß er ihnen gleich und mit ihnen innigst und wesenhaft Eins sein. Man kann nicht zweifeln, daß er, wenn er diese Wirksamkeiten höchster Art übt, auch bei den in niedere Daseinskreise und Daseinsordnungen reichenden Wirksamkeiten der Gottheit mitwirke. Wer das Höhere vermag, muß auch das Geringere und Niedere vermögen. Wäre umgekehrt nur von Wirkungen des heiligen Geistes auf die körperlichen Dinge die Rede, so könnte wol Mancher auf die Vermuthung hingeführt werden, daß das Seelische und Geistige seiner Einwirkung entzogen sei, und weder die Menschen, noch auch die englischen Geister der Gnade des heiligen Geistes bedürftig wären. Nun aber sagt die Schrift, daß die Engel das Angesicht des himmlischen Vaters schauen, welches sie nicht anders als διὰ τοῦ χαρακτῆρος (vergl. Hebr. 1, 3), diesen χαρακτήρ (d. i. den Sohn) jedoch selber nur im heiligen Geiste schauen können; woraus unzweifelhaft hervorgeht, daß der heilige Geist von keiner Wirksamkeit, die vom Vater und Sohne ausgeht, hinweggedacht werden könne. Dieß darf zum Erweise der Göttlichkeit des heiligen Geistes genügen [1]), und zugleich auch zum Erweise der θεότης in den Dreien. Will man

[1]) Auch am Schlusse seiner Schrift de Deitate Filii et Spiritus Sancti (vgl. Oben §. 196.) kommt Gregor darauf zu sprechen, daß einerseits der Name „Gott" durchaus nicht die Natur Gottes ausdrücke, also auch nicht hinreichen würde, die göttliche Natur des heiligen Geistes zu beweisen, daß aber diese andererseits aus den dem heiligen Geiste zugeschriebenen Wirksamkeiten hinlänglich erhelle. In den Worten der Schlange: Eritis sicut Dii, bedeutet Deus nicht die göttliche Natur, sondern eine tiefdringende Sehkraft (ὁρατικὴ ἐνέργεια); sprechen aber die Pneumatomachen diese Kraft dem heiligen Geiste nicht zu? Müßten sie also nicht zugeben, daß der heilige Geist in der Schrift als „Gott" bezeichnet werde, auch dann, wenn es wahr wäre, daß das Wort θεός von ihm nicht gebraucht werde?

die göttliche Würde des heiligen Geistes noch überdieß durch ein ausdrückliches Zeugniß der Schrift bewiesen sehen, so läßt sich auch hierauf Bescheid geben. Das Wort König deutet die höchste aller Würden an. Darum heißt Gott der Vater König vor aller Zeit; und auch sein Sohn wird, da ihm Alles gehört, was der Vater besitzt, König genannt. Vom heiligen Geiste aber heißt es, daß er die Salbung des Eingebornen sei, d. h. Dasjenige, was den Eingebornen zum König macht; wie konnte also der heilige Geist nicht königlich sein, und an der göttlichen Würde des Vaters und Sohnes nicht theilhaben?

Die Gottheit des Geistes — bemerkt Gregor an einem anderen Orte[1]) — ergibt sich ebenso gut aus den Zeugnissen der Schrift, als aus den *κοιναῖς ἐννοίαις* d. i. aus den ganz natürlichen und von selbst einleuchtenden Denkfolgerungen, die aus den biblischen Angaben gezogen werden, und aus den Begriffen, welche man mit den richtig verstandenen Terminen der Schrift zu verbinden hat. Es ist verfehlt, gegen die Gottheit des heiligen Geistes z. B. aus dem Grunde zu excipiren, weil er der Ordnung nach der Dritte ist. Wird man einer in drei Dochten glimmenden Flamme, welche am ersten Dochte entzündet, durch den zweiten auch den dritten flammen macht, in diesem ihrem dritten Nährer die Benennung Flamme versagen, selbst wenn sie da viel matter brennen würde, als im ersten Dochte? Gesteht man aber dem heiligen Geiste die Gottheit d. i. Wesensgleichheit mit Vater und Sohn zu, so muß man ihm auch alle Vollkommenheiten Gottes[2]) und göttliche Ehre und Anbetung zuerkennen.

§. 213.

Didymus von Alexandrien[3]) bemerkt, daß der Ausdruck heiliger Geist und die damit verbundene Vorstellung der außerchristlichen

---

[1]) Oratio adv. Macedonianos.

[2]) Dieß wird namentlich in Betreff der Allmacht näher erörtert. Der heilige Geist war bei der Schöpfung nicht unthätig, sondern Mitschöpfer mit dem Vater und dem Sohne, weil die göttliche Allmacht in den Dreien Eine ist: *Πηγὴ μὲν δυνάμεως ἐστὶν ὁ πατὴρ, δύναμις δὲ τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς, δυνάμεως δὲ πνεῦμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* L. c., n. 13.

[3]) De Spiritu Sancto Liber, interprete Hieronymo.

Philosophie fremd sei [1]); nicht so den Heiligen des Alten Testamentes (Psalm 50, 13; Dan. 13, 45). Johannes der Täufer frohlockte, noch vom Mutterschooße umschlossen, im heiligen Geiste (Luk. 1, 44); Jesus ertheilte seinen Jüngern durch Anhauchung den heiligen Geist (Joh. 20, 22). Der heilige Geist der neutestamentlichen Schriften ist derselbe, welchen die Schriften des Alten Testamentes meinten, wie ausdrücklich in Hebr. 3, 7 und Apstgsch. 28, 25. 26 gesagt wird; er wird auch ausdrücklich durch den Artikel τὸ (πνεῦμα τὸ ἅγιον) als ein Solitarium und Unum bezeichnet (Apstgsch. 1, 16; 28, 25), von welchem eben die Propheten des A. T. geredet hätten. Das Wort heiliger Geist ist keine leere Formel, sondern die Bezeichnung einer realen Wesenhaftigkeit, die nicht in den Bereich der Creaturen gehört, sondern mit dem göttlichen Vater und göttlichen Sohne innigst vereiniget ist [2]). Als Bewohner der Seelen kann der heilige Geist kein Körperwesen, als Hervorbringer der Weisheit und aller anderen Tugenden der Seele kein geschaffenes Wesen sein. Er subsistirt in jener Güte und Vollkommenheit, die durch ihn vom Herrn ausfließt; denn Dasjenige, was Matth. 7, 11 Gabe des himmlischen Vaters genannt wird, heißt Luk. 11, 13 der heilige Geist, und dieser wird 1 Kor. 6, 11 Geist genannt. Als Einer, der die Heiligung nur ertheilt, nicht empfängt, weil er heilig und vollkommen ist, ist er unveränderlich, mithin substanziell dem Vater und Sohne gleich (ὁμοούσιος). Er ist im Unterschiede von den Engeln, die an ein bestimmtes Ubi gebunden sind, über den Raum schlechthin erhaben [3]) und an verschiedensten Orten zugleich gegen-

---

[1]) Diese Bemerkung wiederholt unter Berufung auf Didymus Augustinus Quaestt. in Exod., Lib. II, qu. 25. — Indeß will Didymus den heidnischen Philosophen eine Ahnung oder Spur der christlichen Lehre vom heiligen Geiste nicht absprechen; er citirt vielmehr in seiner Schrift de Trinitate (III, 27) eine Reihe von Aussprüchen aus den Sibyllinen, aus Orpheus, Plato Comicus, Hermes Trismegistos, Porphyrius, um darzuthun, daß auch die profane außerchristliche Weisheit von einer göttlichen Dreiheit, und von einem göttlichen Geiste wisse.

[2]) Die näheren biblischen Nachweise hierüber gibt Didymus in seinem Werke de Trinitate II, capp. 2. 3. 6. 7.

[3]) Wollte man das Egredi a me (Christo) für eine Ortsbewegung des heiligen Geistes nehmen — bemerkt Didymus — so wäre dasselbe vom Sohne

wärtig; er war mit allen Aposteln, obwol diese sich in die verschiedensten Gegenden der Erde zerstreuten (vgl. Apstgsch. 1, 18). Die Engel werden in der Schrift zwar auch heilig genannt (Luk. 9, 26; Apstgsch. 10, 5); aber sind es nicht durch sich, sondern in Kraft des ihnen einwohnenden heiligen Geistes; mithin muß dieser von allen Engeln verschieden, und dem Vater und Sohne gleich sein, von welchen nach den Worten der Schrift die Kraft der Heiligung ausgeht. Die heilige Schrift gebraucht öfter den Ausdruck: voll des heiligen Geistes; dieser Ausdruck wäre widersinnig, wenn der heilige Geist ein Geschöpf wäre. Die Präsenz eines Engels kann nicht Geist und Sinn ausfüllen [1]), da jeder geschaffene Geist selbst wieder einer innerlichen Erfüllung bedarf. Der angeführte biblische Ausdruck stellt den heiligen Geist in gleiche Linie mit dem Sohne, von welchem es heißt, daß wir Alle von seiner Fülle empfangen haben. Der heilige Geist ist, wie eine Fülle von Aussprüchen der Schrift beweist, seiner Substanz nach der Inbegriff aller göttlichen Gnaden, ist also eine substantia capabilis gleich dem Sohne, von welchem es heißt: Oleum effusum nomen tuum (Hoheslied 1, 2); als substantia capabilis ist er durchgreifend verschieden von jeder substantia capax, die ihrem Begriffe nach füllbar, also veränderlich, geschöpflich ist. Mithin ist er göttlicher Natur. Daher ist es eine leere Sophisterei, aus der Schöpfung aller Dinge durch den Sohn zu folgern, daß auch der Geist ein Geschöpf des Sohnes sei [2]).

---

anzunehmen, der da sagt: Ego a Patre exivi et veni, und der Vater, der terminus egressionis Beider, müßte selbst im Raume sein.

[1]) Wie konnte der Satan das Herz des Ananias erfüllen? (Apstgsch. 5, 3.) — Dieß ist, bemerkt Didymus, nicht als Eingehen in's Innerste des Herzens, sondern als ein trahere in affectus malitiae zu verstehen. Ähnliches gilt von dem Ausdrucke, der Satan sei in die Seele des Judas gefahren. Vgl. Didymus de Spir. S. c. 41. 42.

[2]) Didymus bespricht aus diesem Anlasse den aus Amos 4, 12. 13: Creans Spiritum (vgl. Oben §. 209) hergeholten Einwurf. Er zeigt aus dem Context, daß Spiritus hier so viel als ventus bedeute. Die nachfolgenden Worte: Annuntians in omnes homines Christum suum, werden nach dem hebräischen Texte berichtiget: Annuntiat in hominem loquelam suam. Diese Berichtigung der LXX durch den hebräischen Text muß für eine von Hiero-

Der heilige Geist ist nicht bloß gleicher, sondern auch Einer Wesenheit mit Vater und Sohn; denn dieselbe Gnade, die in ihm den Menschen zu Theil wird (Hebr. 10, 22), wird in der Schrift auch als Gnade Christi und Geschenk des Vaters bezeichnet (2 Kor. 13, 13; Röm. 1, 7; 1 Kor. 3, 3). Die Eine Gnade des Vaters und Sohnes erscheint in diesen Stellen als eine durch die Wirksamkeit des Geistes vollendete; demnach der Geist als der Dritte in wesenhafter Einheit der drei Wirkenden. Die Liebe des Vaters und des Sohnes (Joh. 6, 21) wird Röm. 5, 5; Gal. 5, 22 als Geschenk und Frucht des heiligen Geistes bezeichnet. Die substanzielle Einheit des Geistes mit Vater und Sohn ergibt sich aus der Rede Petri, welcher Belügung Gottes und Belügung des heiligen Geistes als gleichbedeutend setzt (Apstgsch. 5, 3. 4). Bei Luk. 21, 12. 15 verheißt Christus den Seinigen, daß er ihnen in den Augenblicken drängendster Gefahr die rechte Rede eingeben werde; in Luk. 12, 11. 12 wird die rechte Rede als Eingebung des heiligen Geistes dargestellt, bei Matth. 10, 20 wird gesagt, daß der Geist des Vaters aus den Jüngern Christi reden werde. Der Schluß ergibt sich aus dieser Zusammenstellung von selbst. Dasselbe ergibt sich, wenn der Sohn der Arm oder die Rechte des Vaters, der heilige Geist der Finger dieser Rechten oder Finger Gottes (Luk. 11, 15. 19. 20; Matth. 12, 28) genannt wird. Man sage nicht, daß der heilige Geist in diesen oder den vorausgegangenen Stellen nur als eine Kraft Gottes erscheine; er wird in der Schrift ausdrücklich als eine subsistente Wesenheit hingestellt: Visum est Spiritui Sancto et nobis (Apstgsch. 15, 28) — Jejunantibus eis .... dixit Spiritus Sanctus: Segregate mihi Paulum et Barnabam in opus ad quod vocavi eos (Apstgsch. 13, 2; vgl. auch Gal. 2, 8). In der Taufformel Matth. 28, 19) wird der heilige Geist mit und neben dem Vater und Sohne genannt. Die Drei sind aber wesenhaft Eins: Unus est Dominus, una fides, unum baptisma. Die Schrift redet von einem Einwohnen Christi, des Vaters und des Geistes in den Seelen der Heiligen; wo der Vater und Sohn einziehen, dort ist auch der heilige Geist. Also ist der heilige Geist mit Beiden untheilbar Eins. Daß Christus den heiligen Geist, den er zu senden

---

nymus vorgenommene Besserung genommen werden, von welcher Didymus (vgl. Trin. III, 31) Nichts weiß.

verheißt, „einen anderen Tröster“ nennt (Joh. 14, 16), berechtiget nicht, auf eine Alietät der Natur des Trösters zu schließen. Es wird nur dem Geiste eine andere Function zugewiesen; während Christus als Hoherpriester bei dem Vater für die Menschen fürbittet, sollen diese vom heiligen Geiste getröstet werden. Das Amt der Fürbitte ist aber auch aus den Wirksamkeiten des heiligen Geistes nicht ausgeschlossen (Röm. 8, 26); und umgekehrt erweist sich auch der Sohn als Tröster (Psalm 17, 13; 33, 19; 93, 19) und verläßt die Seinen nicht (Matth. 18, 20). Christus spricht vom Tröster, welchen der Vater in seinem Namen (d. i. im Namen Christi) senden werde (Joh. 14, 26); von sich selber sagt er, daß er im Namen seines Vaters gekommen sei (Joh. 5, 43). Einzig vom Sohne wird gesagt, er sei im Namen des Vaters gekommen; alle anderen Gottesgesandten kündigen sich an im Namen Gottes, oder im Namen des Herrn, weil es eben nicht Einer aus der Gottheit, sondern nur ein Bote Gottes ist, der da kommt. Gleichwie nun Christus im Namen des Vaters kommt, so der heilige Geist im Namen Christi; weil, wie der Sohn den göttlichen Namen und das göttliche Wesen des Vaters, so der Geist den göttlichen Namen und das göttliche Wesen des Sohnes zu eigen hat. Christus sagt vom heiligen Geiste weiter, daß er nicht von sich selbst reden, sondern, was er hört, sprechen, und das zu Sprechende vom Sohne vernehmen werde. Dieß beeinträchtiget das selbsteigene Gottsein des Geistes [1]) so wenig, als wenn gesagt wird, der Sohn thue Nichts von sich selber, sondern was er den Vater thun sieht. Die Ausdrücke: Sehen, Hören u. s. w. müssen eben auf eine der erhabenen hochheiligen Trinität würdige Weise ausgelegt werden [2]), und dienen zur Bestätigung der innigsten wesenhaften Einheit der göttlichen Drei. Eine der significantesten Stellen ist in dieser Hinsicht Röm.

---

[1]) Über dieses selbsteigene Gottsein des heiligen Geistes vgl. Didymus Trin. II, 8.

[2]) Quia ergo omnis humana vox nihil potest aliud judicare quam corpora, et Trinitas, de qua nunc nobis sermo est, omnes materiales substantias superat, idcirco nullum verbum potest ei proprie coaptari et ejus significare substantiam, sed omne, quod loquimur, καταχρηστικῶς i. e. abusive est, et de incorporalibus cunctis et maxime cum de Trinitate loquimur. De Spir. S., c. 38.

8, 4—17, wo der den Gläubigen einwohnende heilige Geist bald Spiritus Dei, bald Spiritus Christi genannt wird. Ebenso wird in 1 Petr. 1, 11. 12 Spiritus Christi und Spiritus Sanctus als identisch genommen. Andere hieher gehörige Stellen sind 1 Kor. 2, 11 vergl. mit Röm. 8, 9. 10; 1 Kor. 3, 16 vergl. mit 1 Joh. 4, 13 u. s. w. Um auch aus der alttestamentlichen Theologie Belege für die innigste Zusammengehörigkeit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne beizubringen, widmet Didymus der Stelle Jesai. 63, 7—12 eine ausführliche Besprechung: Misericordiae Domini recordatus sum .... in omnibus quae retribuit nobis .... Non legatus, neque Angelus, sed Ipse salvabit nos .... Ipsi vero non crediderunt, et irritaverunt Spiritum Sanctum ejus, et conversus est eis ad inimicitiam. Der Herr d. h. der Vater, der sich im Sohne offenbart, sieht also eine Auflehnung gegen seinen heiligen Geist wie eine Auflehnung wider sich an, und bestraft sie als solche [1].

§. 214.

Hieronymus bemerkt in der Vorrede, welche er der Übersetzung der Schrift des Didymus vorausschickte, er habe es für besser gehalten, bloßer Übersetzer zu sein, als nach Art eines Anderen, dessen Schrift de Spiritu Sancto er jüngst gelesen, die griechischen Autoren auszuschreiben und in einer verschlechternden Compilation ohne Nennung der Quellen wiederzugeben [2]. Rufinus bezog diese Äuße-

[1]) Das Werk de Trinitate enthält einige ausführliche Erörterungen über mehrere von den Pneumatomachen urgirte Stellen der Schrift; so über die Worte: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto (Trin. II, 13—20); über Röm. 8, 26. 27 (Trin. III, 35), Joh. 17, 3 (Trin. III, 36), Luk. 10, 22 (Trin. III, 37), Gal. 4, 6; Joh. 16, 14 (Trin. III, 39. 40).

[2]) Malui alieni operis interpres existere, quam (ut quidam faciunt), informis cornicula alienis me coloribus adornare. Legi dudum cujusdam libellos de Spiritu Sancto, et juxta comici sententiam ex graecis bonis vidi latina non bona. Nihil ibi dialecticum, nihil virile, nihil districtum, quod lectorem vel ingratiis ad assensum trahat; sed totum flaccidum, molle, nitidum atque formosum, et exquisitis hinc inde odoribus pigmentatum. Didymus vero meus oculum habens sponsae.... Certe qui hunc legerit, latinorum furta cognoscet, et contemnet rivulos, cum coeperit haurire de fontibus.

rung auf die Schrift des Ambrosius, und rügte nachdrücklichst die Verunglimpfung eines aus so frommen und heiligen Absichten geflossenen Werkes [1]). In der That benützte Ambrosius [2]) seine griechischen Vorgänger Didymus, Basilius, Gregor von Nazianz, und suchte auf diese Art eine möglichst vollständige und erschöpfende biblische Darlegung der kirchlichen Lehre vom heiligen Geiste zu Stande zu bringen. Ambrosius sieht in der Wiederherstellung des rechtgläubigen Bekenntnisses (er schrieb a. 381) ein unverkennbares Zeichen des in der Kirche waltenden Geistes, welchen der Herr gesendet hat, der die Kirche nie verläßt; und so will er denn auch in seinem Werke dem Geiste Zeugniß geben, dessen Ehre die Ehre Christi, des Sohnes Gottes, und des ewigen Vaters ist. Der Geist Gottes selber gibt sich Zeugniß, wenn er durch den Mund des Propheten die Ehre des Herrn verkündet: Omnia serviunt tibi (Psalm 118, 91). Christus wird von den Engeln angebetet (Kol. 1, 16. 17), weil er sie geschaffen hat; nicht aber vom heiligen Geiste, dessen Kraft die geschaffenen Himmelskräfte trägt und festiget (Psalm 32, 6); im Gegentheile, wer gegen den heiligen Geist sich durch Lästerungen vergeht, dessen Sünde kann nun und nimmermehr verziehen werden (Matth. 12, 32). Er heißt heiliger Geist, heilig aber ist Gott (3 Mos. 19, 2); er macht heilig (Gal. 5, 22), alle Kraft der Heiligung aber kommt nur von Gott. Der heilige Geist ist das göttliche Siegel der gottgeheiligten Seelen (Eph. 1, 13. 14; 2 Kor. 1, 21. 22), welches im Psalme (4, 7) als lumen vultus Dei bezeichnet wird. Der heilige

[1]) Audistis quemadmodum, quem corvum antea dixerat, et totum tenebrosum, nunc iterum corniculam dicat alienis se pennis vel coloribus depingentem: et quam turpiter laceret, et nihil virile dicat habere virum, qui ad Ecclesiarum Christi gloriam electus a Deo est; qui in testimoniis Domini loquutus est in conspectu persecutorum regum et non est confusus. Ambrosius de Spiritu Sancto non solum verbis sed et sanguine suo scripsit. Obtulit enim persecutoribus sanguinem suum, quem in se fudit, sed a Deo ad alios adhuc reservabatur labores. Quod etiamsi sequutus est graecos catholicos nostrorum scriptores, et aliquid de eorum scriptis praesumsit, non continuo haec debuit tua summa esse cura, hic labor, hoc studium, ut pro hac causa interpretareris librum Didymi de Spiritu Sancto, ut illius furta cognoscerentur. . . . Invectiv. in Hieron. Lib. II.

[2]) De Spiritu Sancti Libri III, ad Gratianum Augustum.

Geist erfüllt Alles, alle Gerechten und Gottdienenden (Joel 2, 18), die jungfräuliche Mutter Christi (Luk. 1, 28), Christum den Herrn selber (Luk. 4, 1), welchem alle Creaturen unterworfen sind; also ist der heilige Geist Gott, indem Gott allein es ziemt zu sagen: Ego coelum et terram compleo (Jerem. 23, 24 vgl. Weish. 1, 7). Petrus bescheidet sich jeder eigenen Meinung und jedes eigenen Willens angesichts des Waltens des heiligen Geistes, welches er das Walten Gottes nennt (Apstgsch. 11, 17). Der heilige Geist vergibt Sünden; dieß vermag kein Engel, sondern einzig Gott. Allerdings leitet auch der Seraph den Propheten an (Jesai. 6, 7), durch Feuergluthen vom Altare sich zu reinigen; aber diese Feuergluth vom Altare ist eben nur die Gnade des heiligen Geistes. Der Geist ist mit dem Vater und Sohne innigst und wesenhaft Eins; denn Friede und Gnade kommen von allen Dreien zumal, ihre Liebe im Wirken zum Heile und zur Erlösung der Menschen ist Eine Liebe, sowie Ein Name sie alle Drei zugleich nennt (Matth. 28, 19). Wenn die Schrift Gott als Licht bezeichnet, so den heiligen Geist im Besonderen als Feuer, und zwar als jenes Feuer, welches aus Gottes Blicke ausflammt (Psalm 49, 3). Der heilige Geist heißt Leben, wie der Vater und Sohn; er heißt im Besonderen die Quelle des Lebens (Joh. 4, 10 vgl. mit Psalm 35, 10), und ist der nie versiegende Strom, der die himmlische Jerusalem tränkt (Joh. 7, 38; Jesai. 66, 12; Psalm 45, 5; Joh. 4, 14), und in sieben Armen ausfließt (Offenb. 5, 6; Jesai. 11, 2). Der heilige Geist heißt Herr (2 Kor. 3, 17) wie Christus, er heißt Kraft (Apstgsch. 1, 8) wie der Sohn (1 Kor. 1, 24) und der Vater selbst (Matth. 6, 24) virtus Dei genannt wird. Wie der Sohn der Angelus magni consilii genannt wird, so heißt der Geist Spiritus consilii (Jesai. 11, 2), und es ist demnach Ein Rath der göttlichen Drei. Wie in der Erkenntniß des Vaters und Sohnes das wahre Leben gefunden wird, so auch in der Erkenntniß des heiligen Geistes (Joh. 17, 15 ff.). Der Geist macht lebendig (2 Kor. 3, 6), Gott macht durch den Geist lebendig (Röm. 8, 11); also ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes Gottes Wirksamkeit, sein Wirken Eines mit jenem des Vaters und Sohnes. Der Geist wirkt schöpferisch (Psalm 103, 30) wie der Vater und der Sohn, an der geistigen Wiederschaffung hat er ebenso Theil, wie diese (Joh. 3, 6 ff.; Eph. 4, 23. 24). In den göttlichen Dreien ist Ein Wille, von ihnen geht Eine Berufung

und Ein Befehl aus; wie der Vater (Jesai. 56, 7; Oseas 2, 2) und der Sohn (Apstgsch. 9, 15) beruft auch der heilige Geist die Völker zur Kirche (Apstgsch. 13, 2 ff.; 10, 11 ff.) [1]). Der heilige Geist hat alle Wahrheit inne (Joh. 16, 13) in Gemeinschaft mit dem Sohne (Joh. 16, 15), weil er in die Tiefen des Vaters schaut (1 Kor. 2, 11). Die Erleuchtung der Propheten und Apostel und überhaupt alle Offenbarung ist ein gemeinsames Werk der göttlichen Drei. Wenn der Geist der Finger Gottes heißt, so kann dieß so wenig auf eine der Wesensgleichheit mit Gott derogirende Weise verstanden werden, als wenn der Sohn der Arm oder die Rechte Gottes heißt. Die Gottheit des heiligen Geistes ist ausdrücklich in den Worten der Schrift gelehrt: Deus est Spiritus (Joh. 4, 24). Die Arianer erkennen das Gewicht dieses biblischen Zeugnisses vollkommen an; denn sie haben die betreffende Stelle aus ihren Bibelhandschriften getilgt. Vermöchten sie es nur aus den Handschriften der gesammten katholischen Welt zu tilgen! Einige meinen freilich, daß unter Spiritus der Vater zu verstehen sei, weil vorausgehend vom Vater und von der Anbetung des Vaters die Rede sei; überdieß werde im Nachfolgenden ausdrücklich gefordert, er, der Vater, sei im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, womit sogar die Inferiorität des Geistes als eines Mittleren zwischen dem Vater und dem Betenden ausgesprochen werde. Hier stellt sich nun folgendes Dilemma ein: Entweder ist in den Worten: adorare in spiritu et veritate, der Ausdruck spiritus als Gnade zu verstehen (vgl. Röm. 8, 26), und dann fällt die Hauptstütze der arianischen Anstreitung des angegebenen Sinnes der Stelle hinweg; oder es

[1]) So ist der heilige Geist der Entwilderer der Völker: Itaque Spiritu videns sanctus propheta David ex feris nos similes futuros esse coelestium: Increpa, inquit, feras silvae (Psalm 67, 3), silvam videlicet significans non ferarum fragrosam cursibus, nec bestiarum gemitibus inhorrentem, sed illam silvam de qua scriptum est: Invenimus eam in campis silvae (Psalm 131, 6). In qua, sicut dixit Propheta (Psalm 91, 13) justus ut palma florebit et velut cedrus, quae in Libano est, multiplicabitur. Illa silva, quae Verbi coelestis alimoniam propheticarum verticibus arborum concussa defluxit. Illa silva, ad quam Paulus lupus quidem raptor intravit, sed pastor exivit: In omnem enim terram exivit sonus eorum (Psalm 18, 5).

ist spiritu auf den Geist, und veritate auf den Sohn zu beziehen, und dann muß consequenter Weise auch die Inferiorität des Sohnes behauptet, und letzterem die Ehre der Anbetung entzogen werden, zuwider den Worten der Schrift (Matth. 28, 17; Hebr. 1, 6; Psalm 98, 5) [1]. Der Apostel verlangt aber überdieß auch für den Geist göttliche Ehre d. i. Anbetung: Spiritui Dei servimus (Phil. 3, 3). Wenn Christus angebetet werden muß, dann doch gewiß auch der heilige Geist, aus welchem Christus geboren worden ist (Luk. 1, 35) [2]. Zu den biblischen Zeugnissen für die kirchliche Lehre vom heiligen Geiste gehört schließlich das apokalyptische Bild vom Strome lebendigen Wassers, der aus dem Throne Gottes und des Lammes hervorquillt (Offenb. 22, 1. 2 vgl. Joh. 7, 37. 38) und die Mitherrschaft des heiligen Geistes mit Christus bedeutet — sowie die prophetische Vision Jesai. 6, 1 ff. von den Seraphen vor dem Throne Gottes, welche unaufhörlich das dreimal Heilig sangen Jenem, welcher dem Propheten die Sendung ertheilt hatte. Er hatte sie aber nach des Apostels Worten (Apstgsch. 28, 25. 26) vom heiligen Geiste empfangen. Also schaute der Prophet den Geist, im Geiste aber den Sohn, daher Joh. 12, 41 die Vision des Propheten auf Christus bezogen wird. Da aber nach Christi Worten Joh. 14, 9 im Sohne der Vater geschaut wird, so kommt auch die gewöhnliche Annahme, daß Jesaias den ewigen Vater geschaut habe, zu ihrem Rechte. Una igitur visio, una perceptio, una majestas.

---

[1] Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est (Psalm 98, 5). — Die Erklärung, welche Ambrosius über diese Worte gibt, enthält ein schönes Zeugniß für die katholische Lehre vom Abendmahle: Per scabellum terra intelligitur, per terram autem caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus, et quam apostoli in Domino Jesu, ut supra diximus, adorarunt; neque enim divisus est Christus, sed unus; neque cum adoratur tanquam Dei Filius, natus ex Virgine denegatur. De Spir. S. III, n. 79.

[2] Ac ne quis hoc derivet ad Mariam virginem: Maria erat templum Dei, non Deus templi. Et ideo ille solus adorandus, qui operabatur in templo. L. c., n. 80.

§. 215.

Die Polemik gegen die Pneumatomachen setzte sich unter den Lateinern fort in den schon erwähnten antiarianischen Schriften Augustin's und der katholischen Bischöfe des africanischen Vandalenreiches. Augustinus [1]) bekämpft den Einwand, daß der heilige Geist der mindeste unter den drei in der Taufformel Genannten sein müsse, weil ihm die Geschäfte des niedersten Ranges zugewiesen seien, nämlich das Amt eines Trösters und Anwaltes. Erklärt Paulus 2 Kor. 7, 6 nicht Gott selber als Urheber alles Trostes? Und wenn der heilige Geist wirklich nur als Anwalt Christo beim Weltgerichte zur Seite sein soll, werden die Arianer so weit gehen, ihn auch den zwölf Aposteln unterzuordnen, welche nach Christi Verheißung (Matth. 19, 28) auf zwölf Thronen über die zwölf Stämme Israels richten sollen? Der arianische Bischof Maximin meint, der heilige Geist könne nicht Gott sein, da er ja selber zu Gott bete [2]). Allein, wer erkennt nicht alsbald, daß unter den unaussprechlichen Seufzern des Geistes (Röm. 8, 26) die durch den heiligen Geist eingegebenen Fürbitten der Heiligen gemeint seien? Diese Redeweise, den die Handlung eines Anderen Bewirkenden als den Handelnden selber hinzustellen, ist auch sonst der Schrift nicht fremd; so sagt Gott zu Abraham (1 Mos. 22, 12): Nunc cognovi, was doch nur so viel bedeuten kann, als: Nunc, ut cognosceres, feci. Der heilige Geist soll nicht Gott sein, sondern bloß die Aufgabe haben, Gott die Wege zu bereiten und die Seelen zu reinigen, auf daß Gott in ihnen Wohnung nehme. Diese Meinung bedarf kaum einer Widerlegung: wer wüßte nicht, daß Paulus die Leiber der Christen in einem und demselben Sinne Tempel Gottes und Tempel des heiligen Geistes nenne! Die Arianer verlangen, daß ihnen eine Stelle der Schrift vorgewiesen werde, in welcher der Geist dem Vater gleichgestellt werde; mögen sie eine Stelle vorweisen, in welcher gesagt wird, daß der Vater größer

---

[1]) Contra Sermonem Arianorum, capp. 19. 20.

[2]) Contra Maximinum Arianum, Lib. I, capp. 9. 11. 19; Lib. II, capp. 3. 14. 15. 21. 23.

als der Geist sei, oder der Geist zum Vater bete, wie doch wenigstens in Beziehung auf den Sohn sich Ähnliches anführen läßt![1])

Das Breviarium fidei (vgl. Oben §. 205) enthält eine reiche Sammlung von Stellen zum Nachweise der Gottheit des heiligen Geistes. Hievon nur einige: Der Geist Gottes, der über den Gewässern schwebte (1 Mos. 1, 2) ist ein Geist der Macht, ist Gott (Joh. 4, 24), der seine Gaben austheilt, wie er will (1 Kor. 12, 4. 8. 11 vgl. Röm. 12, 3); dem Apostel ist es gleichbedeutend, daß Gott oder daß der heilige Geist die Bischöfe zur Leitung der Kirche eingesetzt habe (Apstgsch. 20, 28 vgl. mit 1 Kor. 12, 28); der Geist, der durch die Propheten redet (Apstgsch. 28, 25), ist Gott (Ps. 84, 9; Apstgsch. 3, 18; Luk. 1, 68. 70); Christus bekennt sich als einen vom heiligen Geiste Gesendeten (Luk. 4, 17 vgl. mit Jesai. 48, 16; 61, 1); der Geist Gottes ist Schöpfer: Spiritus divinus qui fecit me (Job 34, 4 vgl. Psalm 103, 30); in Kraft des Geistes werden die Sünden vergeben (Joh. 20, 22), was einzig Gott vermag (Luk. 5, 21). Zu wiederholten Malen kommt der Verfasser, um die Gleichheit des Geistes mit Vater und Sohn hervorzuheben, auf die Worte des Propheten: Qui appendit tribus digitis molem terrae (Jesai. 40, 12).

Eine reiche Ausführung des mit letzterer Stelle angedeuteten Gedankens findet sich am Schlusse der Schrift contra Varimadum, welche die Ergebnisse der patristischen Schriftforschung über die Einheit und Gleichheit der drei Personen zusammenfaßt. Vater, Sohn und Geist werden in der Schrift Gott genannt (1 Kor. 8, 6;

---

[1]) Augustinus bemerkt an einem anderen Orte (Trin. I, n. 13), daß die biblischen Zeugnisse für die Gottheit des heiligen Geistes bereits von seinen Vorgängern gesammelt worden seien, glaubt aber dennoch besonders auf Röm. 1, 25, zusammengehalten mit Phil. 3, 3, hinweisen zu sollen. In der ersteren Stelle bezeichnet es der Apostel als die größte aller Verirrungen, daß die Heiden, statt Gott zu dienen und ihn anzubeten, die Creatur vergöttert haben; in der anderen Stelle aber sagt er: Spiritui Dei servimus (λατρεύοντες). Einige Codices lesen wol: Spiritu Dei servimus; dieß ändert aber Nichts in der Sache. Denn wenn der Apostel die Christenleiber Glieder Christi nennt (1 Kor. 6, 15), den er für Gott hält, wird er nicht auch den heiligen Geist als Gott verehren, da er die „Glieder Christi“ als Tempel des heiligen Geistes bezeichnet? Dürften die Glieder Dessen, dem eine göttliche Würde zukommt, einer Creatur als Tempel dienen?

Psalm 99, 3; Joh. 4, 24); Vater, Sohn und Geist werden in der Schrift, wie der Verfasser im Einzelnen zahlreich mit biblischen Stellen belegt, Herr, allmächtig, heilig, Herrscher, König, Richter, vollkommen, wahrhaft, gerecht, stark, erhaben, Feuer, Licht, gut, groß, Kraft, Quelle, Fluß, Liebe, Lebensspender, Friedensverleiher, Tröster, Helfer, Glorreich, Wahrheit, Lehrer, Heiligmacher, gebenedeit, unsichtbar, allgegenwärtig, Schöpfer, Führer, barmherzig genannt; es wird von jedem der Drei ausgesagt das Offenbaren, Segnen, Erfreuen, Wiederschaffen, Friedespenden, Retten, Lieben, Stärken, Erwecken, Beleben, Gnadespenden, Erneuern, Signiren, Salben, Schuldigzeihen, Versammeln, Befreien, Erbauen, Reinigkeit verleihen, den Gläubigen einwohnen, Erkanntwerden, Erwählen, Herrschen, Erforschen, Prüfen, Zeugniß geben, Berufen, Einsetzen, Kundgeben, Zeigen, Maaßgeben, Senden, Beschützen, Voraussagen, Lehren, Gebieten, Anhauchen, Erfüllen, Reden, Vergelten, Wohlgefallen haben, Verstand verleihen, Reinigen, Erleuchten, Erscheinen, Eingeisten (inspirare), Zeichengeben (significare), Hineinleuchten; es wird in der Schrift von Sanftmuth, Geschenk, Evangelium des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes gesprochen [1]).

§. 216.

Die Feststellung und Erhärtung der Gottgleichheit des Sohnes und Geistes war das eigentliche Ziel der arianischen Bewegung, und darum die Homousie das entscheidende Wort, um welches sich die Streitigkeiten in ihrem ganzen Verlaufe von Anfang bis zu Ende bewegten; und erst dann, als die Gleichwesentlichkeit, nicht bloß des Sohnes, sondern auch des Geistes mit dem Vater förmlich ausgesprochen war, ruhte der Kampf, und war das treibende Motiv desselben erloschen. Sachgemäß stellte sich jetzt weiter die Frage nach dem Verhältniß der Dreiheit zur Einheit in Gott ein;

---

[1]) Wir verzichten auf die Anführung aller hieher gehörigen Bibelstellen, welche zusammen mehrere Folioblätter füllen. Nachweisungen solcher Art fanden wir Oben theilweise bei Ambrosius (§. 214), Didymus (§. 213) u.s.w.; sie finden sich zuerst bei Athanasius de incarn. Verbi Dei et contr. Arian., n. 13—20.

die hierauf bezüglichen Erörterungen knüpften sich an die näher eingehende Untersuchung des Sinnes der Worte ὑπόστασις und πρόςωπον, welche man zur Bezeichnung der in der göttlichen Einheit zu unterscheidenden Drei gebrauchte. Der Ausdruck ὑπόστασις wurde anfänglich im Sinne von Substanz genommen; daher das Nicänum die Arianer verurtheilte als solche, welche sagten, der Sohn sei ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσίας. Das Bedürfniß, für die subsistente Besonderheit eines jeden der göttlichen Drei einen eigenen Ausdruck zu haben, veranlaßte die Griechen, ὑπόστασις von οὐσία zu unterscheiden, und nicht im Sinne von Wesenheit, sondern von Subsistenz zu nehmen [1]). So spricht bereits Athanasius zu wiederholten Malen von drei Hypostasen [2]), und verwirft das vom nicänischen ὁμοούσιον zu unterscheidende μονοούσιον, sofern dieses in sabellianischem Sinne gemeint ist [3]). Er verwahrt sich nur gegen eine vermenschlichende, heidnisch-tritheistische Auslegung der drei Hypostasen, da nur Ein Gott in drei Hypostasen ist, indem Vater und Sohn so sehr unabtrennlich und so sehr Eins sind, wie Quelle und Fluß; eben so erklärt er sich gegen die Unterstellung, als sollte mit drei Hypostasen eine Dreitheilung des göttlichen Wesens gemeint sein — eine Unterstellung, deren Gefahr nach dem Vorgeben der Eusebianer auch den Ausdruck ὁμοούσιος (im Unterschiede von μονοούσιος) bedenklich machen sollte. Die antiochenische Synode in encaeniis, auf welcher dieses letztere Bedenken vorgebracht wurde, entschied sich für das Bekenntniß von drei Hypostasen, welches insofern als arianisirend gelten konnte, als die hypostatisch geschiedenen Drei nur „der Übereinstimmung nach" Eins sein sollten [4]). Demnach darf man sich nicht wundern, daß die Synode von

---

[1]) Den Anlaß hiezu gaben, wie Basilius (ep. 125) hervorhebt, Marcellus und einige libysche Sabellianer, welche die nicänische Formel zu ihren Gunsten ausbeuteten: Marcellus, indem er die Homousie des Sohnes als Subsistenzlosigkeit nahm und den Sohn als bloßes Wort (ψιλὸς λόγος) des Vaters gelten ließ — die Sabellianer, welche in der Identification von Usia und Hypostase eine Bestätigung ihres Modalismus fanden.

[2]) In illud: Omnia mihi tradita sunt etc. n. 108. — De incarn. et contr. Arian., n. 10; beide Stellen mit Bezug auf Jesai. 6, 3.

[3]) Expositio fidei, n. 2.

[4]) Hilarius findet, daß dieß zum mindesten minus accurate gesprochen sei. De Synodis, c. 31.

Sardica wieder auf den Wortlaut der nicänischen Synode zurückgieng, und sich für Eine Hypostase entschied. Auf der Synode zu Alexandrien (a. 362) wurde endlich eine Ausgleichung erzielt [1]. Die Vertreter der drei Hypostasen drangen darauf, gehört zu werden, und erklärten auf Befragen des Athanasius, daß sie unter den drei Hypostasen weder drei Individuen Einer Species (wie z. B. drei Menschen), noch drei Species Einer Gattung (z. B. Gold, Silber, Erz), noch drei Principien (wie Marcion) oder drei Götter verstünden, sondern nur mit dem Ausdrucke Trinität Ernst machen wollten, um nicht bloß dem Worte nach, sondern wahrhaft eine Trias in Gott anzuerkennen, nämlich einen göttlichen Vater, der wahrhaft ist und subsistirt (*ὑφεστώς*), einen Sohn, der wahrhaft *ἐνούσιος* und subsistent ist, und einen heiligen Geist, der wahrhaft subsistirt und existirt (*ὑπερέχων*). Dabei aber anerkennen sie nur Eine Gottheit und Ein Ursein, die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater, und den Geist, obwol proprie seiend, doch ungetrennt von der Substanz des Vaters und des Sohnes. Die Vertreter Einer Hypostase erklärten ihrer Seits, daß ihre Formel nur das Bekenntniß der Einheit der Natur in Gott, und die Verwerfung der drei Substanzen der Arianer ausdrücken wolle. Damit war der Friede hergestellt, die Ausgleichung erzielt, und beide Parteien stimmten zusammen in der Verwerfung der Irrthümer des Sabellius, Arius, Paul von Samosata, des Valentinus, Basilides und der Manichäer. Nach Gregor von Nazianz [2] war der Streit zwischen den Griechen und Abendländern hiemit beigelegt; er erklärt ihn für eine Sache von untergeordneter Bedeutung, die eigentlich nur aus sprachlichen Mißverständnissen hervorgegangen. Die Lateiner hatten kein entsprechendes Wort für das griechische *ὑπόστασις* [3], und bedienten sich darum des Wortes Persona, welches

---

[1] Athanas. Tomus ad Antiochenos, n. 5. 6. — Vgl. Oben S. 40.

[2] In laudem Athanasii, Or. XXI.

[3] Auch Basilius (ep. 215) deutet hinsichtlich des Ausdruckes *οὐσία* auf die Insufficienz der lateinischen Sprache hin: *τὸ στενὸν τῆς ἑαυτῶν γλώττης ὑφορώμενοι, τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα τῇ Ἑλλάδι φωνῇ παραδεδώκασι* (scil. substantia = *ὑπόστασις*).... Hieronymus sendet, von den streitenden antiochenischen Parteien gedrängt (vgl. Oben S. 40), einen Nothruf an Papst Damasus

die Griechen an das sabellianische πρόσωπον erinnerte und deßhalb verfänglich bedünkte. Die Lateiner hingegen vermeinten in den drei Hypostasen die drei Substanzen der Arianer zu finden, und so seien jene Irrungen entstanden, deren tactvolle Beilegung dem Athanasius zu hohem Verdienste gereiche. In der That, wenn beide Parteien sich über den Sinn ihrer Meinungen verständigten, mußten sie finden, daß sie der Sache nach Eins seien und nur im Worte sich streiten [1]).

§. 217.

Neben der Frage über die Zuläßigkeit des Ausdruckes Hypostase in seiner Anwendung auf jede einzelne der drei Personen in Gott, handelte es sich weiter auch um Ermittelung des Verhältnisses jeder aus den drei Hypostasen zur Einen göttlichen Usie. Basilius [2]) unternimmt die Erörterung dieses Verhältnisses auf Wunsch seines Bruders, Gregor's von Nyssa, und geht vom Verhältniß des Individuums zum Artbegriff aus, welcher das mehreren Individuen derselben Art gemeinsame Essenzielle ausdrückt. Die Individuen derselben Art sind gleicher Wesenheit; in diesem Sinne können Paulus, Silvanus, Timotheus ὁμοούσιοι genannt werden,

---

(ep. 14 nach ed. Martianay), und verlangt dringend zu wissen, ob das Bekenntniß der drei Hypostasen erlaubt sei. Ihm scheint es nicht: Tota saecularium schola nihil aliud hypostasin, nisi usiam novit. Et quisnam, rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit? Una est Dei et sola natura, quae vere est..... Sed quia illa sola natura est perfecta, et in tribus personis Deitas una subsistit, quae est vere, et una natura est: quisquis tria esse h. e. tres esse hypostases i. e. usias dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Et si ita est, cur ab Ario parietibus separamur, perfidia copulati? Jungatur cum Beatitudine tua Ursinus, cum Ambrosio societur Auxentius. ..... Aut si rectum putatis tres hypostases cum suis interpretationibus debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet; transfiguravit se angelus Satanae in Angelum lucis. Bene interpretantur hypostasin, et cum id quod ipsi exponunt habere me dicam, haereticus judicor.

[1]) Or. XXXII.

[2]) Ep. 38. Dieses Briefes wird ehrenvoll gedacht in der Ansprache des Concils von Chalcedon an Kaiser Marcian, mit der Bemerkung, daß Basilius, ein minister gratiae, die Unterschiedenheit der Hypostasen klar gemacht habe.

jeder Einzelne aus ihnen aber ist eine subsistente Natur (ὑφεστῶσα φύσις) mit gewissen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten, welche die Individualität des einzelnen Menschen constituiren. Nun ist allerdings die ungeschaffene göttliche Wesenheit als solche in allen drei Personen, im Sohne und Geiste ebensogut, wie im Vater, dem menschlichen Begreifen entrückt; wir müssen aber unser begreifendes Denken wenigstens in soweit auf die Verhältnisse der göttlichen Personen unter sich und zur göttlichen Wesenheit anwenden, als es nöthig ist, um einen correcten Sprachgebrauch in Bezeichnung Dessen, was allen Drei gemeinsam ist, und was Jedem der Drei als eigen angehört, zu ermitteln. Wir haben hiebei von Demjenigen auszugehen, was wir aus der Schrift wissen. Diese lehrt uns, daß alles Gute in uns eine Wirkung der Gnade sei und vom heiligen Geiste komme (1 Kor. 12, 11). Als Urheber und Ursache dieses Wirkens des heiligen Geistes bezeichnet sie den Eingebornen Gott (Joh. 1, 3), der aber seinerseits wieder eine ungeborne und ohne Voraussetzung (ἀνάρχως) subsistirende Kraft zur Voraussetzung hat, welche die Ursache (αἰτία) der Ursache alles Seienden ist. Denn aus dem Vater ist der Sohn, durch den Alles ist, und mit welchem der heilige Geist unzertrennlich zusammen zu denken ist, indem wir ohne Erleuchtung durch den Geist über den Sohn Nichts zu denken vermögen. Da nun der Geist mit dem Sohne innigst zusammenhängt, das Sein aber vom Vater hat, so wird man als hypostatische Eigenthümlichkeit des Sohnes angeben müssen, daß er nach und mit dem Sohne erkannt werde, und aus dem Vater subsistire. Das Eigenthümliche des Sohnes ist, daß er durch sich und nach sich den vom Vater ausgehenden Geist kenntlich macht, und daß er allein als Eingeborner aus dem ungebornen Lichte ausstrahlend hervorleuchtete. Die hypostatische Eigenthümlichkeit des Vaters wird sein, daß er Vater ist und nichts Anderes zu seiner Voraussetzung hat. Diese Proprietäten der Personen sind incommunicabel, und constituiren das Unterscheidende der göttlichen Drei, die ungeschieden Eins sind in Demjenigen, was zu den allgemeinen Eigenschaften Gottes gehört: Unermeßlichkeit, Unbegreiflichkeit, Ungeschaffensein u. s. w., weil die göttliche Natur untheilbar ist. Daraus folgt, daß, wer den Vater als solchen denkt, von dem Gedanken desselben jenen des Sohnes nicht trennen kann, und wer den Sohn als solchen denkt, mit ihm zugleich den heiligen

Geist denken muß. Wer den Geist bekennt, bekennt implicite damit zugleich Jenen, dessen Geist er ist, also den Vater und den Sohn. Ebenso hat man den Gedanken vom Sohne nicht wahrhaft aufgefaßt, wenn man ihn nicht im Zusammenhang mit Vater und Geist denkt. Diese Einheit und Unterschiedenheit der göttlichen Drei ist über jeden Begriff erhaben; es ist eine genaueste Unterschiedenheit ohne Geschiedenheit, eine innigste Vereinigung ohne Vermischung — eine conjuncta discretio und discreta conjunctio, wofür sich auch in den geschaffenen Dingen Analoga auffinden lassen, z. B. in den Farben des Regenbogens, die so in einander übergehen, daß man bei keiner Farbe desselben die eigentliche Gränze, wo sie beginnt oder in eine andere übergeht, anzugeben vermag. So gleicht demnach die göttliche Trias einer in einem dreifärbigen Blüthenkelche aufgeschlossenen Blume, deren dreifache Färbung sich auf das Bestimmteste unterscheiden läßt, während die Übergänge aus einer Farbe in die andere jede Abgränzung der einen Farbe von der anderen unmöglich machen. — Basilius wirft schließlich die Frage auf, ob seine Erklärung nicht im Widerspruche stehe mit Hebr. 1, 3, welcher Stelle zufolge der Sohn nicht eine eigene Hypostase, sondern bloß eine *μορφὴ τῆς ὑποστάσεως* (des Vaters) zu sein scheint? Das Bedenken behebt sich leicht; in der angeführten Stelle handelt es sich um die Aussage, daß die Glorie des Sohnes als Abglanz der Glorie des Vaters von dieser nicht der Art nach (*κατὰ εἶδος*) verschieden, sondern deren reinster Ausdruck und Abdruck sei, so daß, wer den Sohn sieht, im Sohne auch den Vater erkennt. Die Frage vom hypostatischen Sein des Sohnes ist also in der angeführten Stelle eigentlich und direct gar nicht berührt, jedenfalls ihrer im Vorstehenden gegebenen Lösung nicht in ungünstiger Weise präjudicirt.

§. 218.

Gregor von Nyssa widmet der Erörterung des Verhältnisses der drei göttlichen Hypostasen zur Einen göttlichen Essenz mehrere Abhandlungen. So untersucht er auf Wunsch seines Freundes Ablavius [1]) vor Allem die Frage, ob die Mehrzahl der Hypostasen

[1]) Dieser Ablavius dürfte wol derselbe sein, welchen Gregor von Nazianz

nicht auch zugleich eine Mehrzahl von Göttern involvire[1]). Diese Frage drängte sich von selbst auf, wenn man vom Verhältniß des Individuums zur Art und Gattung ausgieng. Man mußte fragen, wie kommt es, daß, während Paulus, Silvanus, Timotheus troß der ihnen gemeinsamen Menschennatur als drei Menschen gezählt werden, Vater, Sohn, Geist in Kraft der ihnen gemeinsamen göttlichen Natur und Wesenheit nicht drei Götter sind? Gregor meint wol, daß es eigentlich ein Mißbrauch und eine falsche Gewöhnung sei, daß wir, wenn wir auch mehrere Individuen zählen, uns so ausdrücken, als ob wir auch die ihnen gemeinsame Eine und in Allen sich selbst gleiche Wesensnatur mehrfach zählten[2]). Der Name θεός ist indeß nicht einmal eine Bezeichnung der über allen Begriff und Namen erhabenen göttlichen Natur, sondern von einer göttlichen Wirksamkeit, *ἀπὸ τῆς θέας* d. i. Überwachung der Welt, hergenommen. Diese Überwachung ist aber nicht nur eine den drei Personen gemeinsame Thätigkeit, sondern, von den Dreien ausgeübt, auch nur Eine Thätigkeit (*διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα*), demnach ein Gebrauch des Wortes θεός im Plural nicht statthaft. Allein auch zugegeben, daß θεός die Natur Gottes bezeichne, ist eine Pluralification dieses Ausdruckes aus dem Grunde nicht statthaft, weil nur das Umschriebene und Begränzte in einer Mehrheit vorhanden sein und als Mehreres gezählt werden kann, nicht aber das nicht Umschriebene, nicht Abgegränzte. Man zählt z. B. viele Goldstücke, aber nicht viele Golde; das Gold in den vielen Goldstücken ist kein Gegenstand der Zählung. Wenn man eine Mehrheit von Menschen zählt, so wird

---

(ep. 233, Opp. Tom. II, ed. Caillau, p. 191) vor den Irrwegen einer falschen Sophistik warnt.

[1]) Quod non putandum sit, tres dici Deos oportere, ad Ablavium. Opp. Tom. III, p. 15 — 27.

[2]) Gregor von Nyssa wiederholt diese Bemerkungen in seinem Aufsatze: Adversus Graecos de communibus notionibus (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* vgl. Oben S. 212 gegen Ende). Der Mensch als Mensch — sagt er am Schlusse dieser Abhandlung — ist vom Menschen als Menschen in Nichts unterschieden, so auch die Substanz als solche nicht von der Substanz als solcher, sondern erst talis homo a non tali, talis substantia a non tali, Paulus von Barnabas, Gold vom Silber u. s. w.

selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Zählung nicht der in den Mehreren repräsentirten, und Allen gemeinsamen menschlichen Wesensnatur gelte. Wenn man aber über Gott spricht, darf eine, im Reden über Menschen angehende Sprechweise, schlechterdings nicht geduldet werden. Eine Mehrheit der Naturen ist in Gott nicht vorhanden; die Namen der göttlichen Personen sind keine Bezeichnungen Dessen, was Gott seinem Wesen nach ist, sondern Bezeichnungen der Originationsverhältnisse in der göttlichen Trias.

Dem heiligen Cyrill von Alexandrien [1]) steht die Wesensgleichheit mit der Wesenseinheit der göttlichen Personen in unzertrennlicher Verbindung. Der wesensgleiche Sohn des göttlichen Vaters ist nur unter der Bedingung denkbar, daß er aus und in dem Vater, und der Vater in ihm ist. Wie könnte sonst, wer den Sohn sieht, den Vater sehen? Und wie könnte vom Vater (1 Kor. 15, 28) und vom Sohne (Eph. 1, 13) zumal gesagt werden, daß sie Alles erfüllen? Wäre dieß denkbar, wenn das göttliche Wesen des Vaters nicht auch jenes des Sohnes wäre, und umgekehrt? So führt die Wesensgleichheit von selbst zur Wesenseinheit. Wäre unsere innerliche Erfüllung durch den Sohn nicht auch jene durch den Vater, so wäre sie eine Erfüllung niederen Grades, die neben jener höheren überflüssig wäre. Oder sollte der Vater so unmächtig sein, und der minder vollkommenen Thätigkeit des Sohnes als Ergänzung seiner eigenen Thätigkeit bedürfen? Wenn aber die Thätigkeit und Wirksamkeit Beider in uns Eine ist, so fragt es sich, wodurch sie Eine sei. Und hier stellt sich die Bedeutung des heiligen Geistes hervor, als Dessen, in welchem jene Wirksamkeit des Vaters und Sohnes in uns Eine ist; dieß ist aber nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die Natur des heiligen Geistes mit jener des Vaters und Sohnes eine und dieselbe ist. Die substanziale Identität (*οὐσιώδης ταυτότης*) ist demnach die absolute Voraussetzung der Wirksamkeit der göttlichen Personen in uns; das Abgehen von der Wesenseinheit würde nicht bloß zur Aufhebung der Wesensgleichheit führen, sondern den Sohn und Geist als völlig überflüssig, ja ungereimt erscheinen lassen. Die Vorstellung des Eunomius, als müßte die Zeugung eines wesensgleichen Sohnes eine Götterdyas causiren, beruht auf der sinnlichen Vorstellung von einem Aus-

[1]) De sancta Trinitate, dialogus tertius.

fließen aus Gott [1]); der Sohn aber strahlte aus dem Vater hervor, wie die Wärme aus dem glühenden Eisen, ohne Abtrennung von dem Hervorbringenden, sondern in ungetheilter Einheit mit ihm. Der Sohn ist nicht ein Anderer neben dem Vater, sondern ganz aus dem Vater und im Vater auf eine unser Begreifen übersteigenden Weise.

§. 219.

Man sieht, wie die rechtgläubigen Lehrer durch die Hinweisung auf das Auseinanderhervorgehen der göttlichen Personen nicht bloß die Wesenseinheit in Gott zu retten und zu wahren wußten, sondern auch den Begriff einer lebendigen und lebensvollen Einheit gewannen, die Basilius (vgl. §. 217) als discreta conjunctio und conjuncta discretio bezeichnete. Anders Diejenigen, welche, von der lebendigen biblischen Anschauung des trinaren Wechsellebens in Gott absehend, auf rein begrifflichem Wege das Verhältniß der drei Hypostasen zu der ihnen gemeinsamen Wesenheit ermitteln wollten, und Dasjenige, was die rechtgläubigen Lehrer nur subsidiarisch als Anknüpfungspunct zur Verdeutlichung der trinaren Verhältnisse in Gott herbeizogen, zum schlechthin Bestimmenden machten. So Johannes Philoponus [2]), welcher das Verhältniß des Individuums zur Gattung, von welchem auch die ihm vorausgegangenen griechischen Kirchenlehrer ausgegangen waren, als schlechthin maaßgebend hinstellte. Allerdings hatte Gregor von Nyssa die bei der Herbeiziehung jenes Verhältnisses sich aufdrängenden Bedenken gewaltsam niedergeschlagen, wenn er bemerkte, daß in die Nennung

---

[1]) Thesaurus, Assert. IX.

[2]) Nach der von Assemani (Biblioth. Orient. Tom. II, p. 327 ff.) mitgetheilten Erzählung des Abulpharaj wäre der Monophysit Johannes Askugnages, Schüler und Nachfolger des gelehrten Syrers Samuel Peter, Lehrers der Philosophie zu Constantinopel unter Kaiser Justinian, der erste Urheber des Tritheismus gewesen, und deßhalb von dem Patriarchen Theodosius aus der Kirchengemeinschaft gestoßen, vom Kaiser des Landes verwiesen worden. Der Mönch Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora, habe nach seinem Tode seine tritheistischen Lehren in einer Schrift zusammengestellt und dem Johannes Philoponus übersendet, dieser darüber eine Abhandlung geschrieben, die aber sofort von den alexandrinischen Monophysiten verurtheilt worden sei.

einer Mehrheit von Individuen nur mißbräuchlich eine wiederholte Zählung der Naturen dieser Individuen hineingelegt werde; und Philoponus bemerkte in seinem *Διαιτητὴς* [1]) ganz richtig, daß man zwischen der Natur an sich, und zwischen ihrer Verwirklichung oder Repräsentation in den einzelnen Individuen unterscheiden müsse. Die Natur an sich aber — fügte er in aristotelischer Weise bei — sei nichts Anderes, als der durch den Verstand abgezogene Allgemeinbegriff der Wesensnatur des subsistenten Individuums, demnach auch die göttliche Natur an sich nichts Anderes als der im menschlichen Denken von den göttlichen Hypostasen abstrahirte Allgemeinbegriff der göttlichen Natur [2]). Dieser subsistirt aber in den einzelnen Hypostasen auf eine incommunicable Weise, wie aus dem kirchlichen Bekenntnisse von der Menschwerdung Gottes hervorgeht. Denn obwol wir eine göttliche Natur Christi bekennen, so sagen wir doch nicht, die Natur Gottes habe die Menschheit angenommen; denn sonst hätte ja die ganze Trinität incarnirt werden müssen. Also existirt die göttliche Natur an sich gar nicht, sondern nur in den drei Hypostasen, in welchen sie, an sich gedacht Eine, dreimal vorhanden ist [3]). Dieß ist nun derselbe nominalistische Tritheismus, der im eilften Jahrhunderte durch Roscellinus erneuert, und von Anselmus von Canterbury bekämpft wurde. Der Tritheismus des Philoponus war indeß so craß, daß ihn seine Anhänger mildern zu müssen glaubten, jedoch selbst zufolge dieser Milderungen die übrigen Monophysiten, zu deren Secte Philoponus zählte, mit sich nicht zu versöhnen vermochten. Sie baten demnach Kaiser Justin II, daß es ihnen gegönnt sein möge, ihren Streit mit den ihrer eigenen Secte angehörigen Meinungsgegnern zu Constantinopel öffentlich verhandeln zu dürfen. Dieses wurde ihnen erlaubt, und so traten denn

---

[1]) Siehe das aus dem *Διαιτητής* mitgetheilte Fragment bei Johannes Damascenus de Haeresibus, Opp. Tom. I, p. 102 ff. Der *Διαιτητής* wurde vornehmlich von dem antiochenischen Bischofe Anastasius († 599) bekämpft, wie aus den zahlreichen Fragmenten seiner Schriften (abgedruckt in der Biblioth. Max., Tom. IX, p. 923 ff.) zu ersehen ist.

[2]) *Κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος, καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος.*

[3]) *Μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην ὁμολογοῦμεν· αὐτῷ τὸ προσθῆναι, τοῦ Θεοῦ Λόγου, σαφῶς ἀποκρίνοντες αὐτὴν, τοῦ τε Πατρὸς, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* L. c., p. 104.

Konon von Tarsus [1]) und Eugenius von Seleucia (in Isaurien) als Vertheidiger des Philoponus gegen die im Dreieinigkeitsdogma mit den Rechtgläubigen haltenden Kryptomonophysiten Paulus und Stephanus in die Schranken [2]). Letztere verlangten vergeblich, daß Konon und Eugenius die Lehre des Philoponus als häretisch erklärten; diese bemühten sich vielmehr, durch verschiedene Stellen aus den Schriften des Philoponus darzuthun, daß er über die Trinität eben so rechtgläubig dächte, wie die Häupter der Monophysiten Severus und Theodosius [3]). Photius [4]) bemerkt, daß seine Anhänger in der That mancherlei orthodox klingende Formeln gebrauchten: *τρίας ὁμοούσια καὶ ὁμοφυής*, *εἷς θεός*, *μία θεότης*, daneben aber wieder behaupteten, Vater, Sohn und Geist seien *μερικαὶ οὐσίαι*, *ἰδικαὶ θεότητες*, *ἰδικαὶ φύσεις*.

Da Philoponus in Alexandrien lebte und lehrte, so mußte natürlich sein Tritheismus zunächst in Alexandrien mißfälliges Aufsehen erregen, daher der rechtgläubige alexandrinische Patriarch Eulogius (a. 581 — 608) gegen denselben in die Schranken trat [5]). Unter seinen Schriften, von deren Inhalt wir durch Auszüge bei

---

[1]) Über Konon und die Kononiten vgl. Bd. I, S. 410.

[2]) Die Acta disputationis erwähnt bei Photius Biblioth., cod. 24.

[3]) Die Severiten, auch Kondobauditen genannt (nach ihrem Versammlungsorte in Constantinopel) und Theodosianer bekannten die numerische Wesenseinheit Gottes, gaben aber nicht die vollkommene Gleichheit der drei Personen zu. Vgl. Timotheus de receptione haereticorum, in Cotelerii Monument. Eccl. Graec., Tom. III, p. 410.

[4]) L. c.

[5]) Auch der monophysitische Patriarch von Alexandrien, Damianus, widersprach dem Tritheismus des Philoponus, verfiel aber in ein anderes Extrem, indem er die gemeinsame Natur der drei Hypostasen als etwas von diesen Verschiedenes faßte, daher seine Anhänger Tetraditen genannt wurden. Die Abschwächung der Hypostasen durch excessive Hervorhebung der von ihnen unterschiedenen Einen göttlichen Natur zog dem Damianus von dem Haupte der antiochenischen Monophysiten Petrus von Kalliniko den Vorwurf des Sabellianismus zu. Es entstand demzufolge eine zwanzigjährige Spaltung zwischen den alexandrinischen und antiochenischen Monophysiten. Auszüge aus der Schrift des Petrus von Kalliniko gegen Damian bei Assemani Biblioth. Orient. II, p. 77 ff.

Photius Kunde haben, befinden sich „Eilf Reden“ [1]), deren fünfte sich gegen diejenigen kehrt, welche die christliche Wahrheit ganz und gar in das Gebiet des Begreiflichen herabzuziehen bemüht sind. Man kann die göttlichen Hypostasen nicht in solcher Art von einander unterscheiden, wie man die Individuen einer Gattung von einander unterscheidet. Die Differenzen der Gattungsindividuen sind an geschiedene Träger vertheilt, die nur eine collective Einheit bilden; die hypostatischen Träger der göttlichen *ἰδιώματα* aber sind innigst in einander [2]), und diese innigste Einheit kann durch die Proprietätsdifferenzen der drei göttlichen Personen nicht getheilt werden. Der Vater ist mit seiner Weisheit und mit der Kraft des heiligenden Geistes untheilbar Eins; daher läßt sich der Sohn und der Geist nicht als ein anderer, zweiter und dritter Gott von dem göttlichen Vater abtrennen, obschon Vater, Sohn und Geist wahrhaft Drei sind. Denn die Dreiheit wird durch die Einheit ebenso wenig aufgehoben, als durch die Dreiheit die Einheit aufgehoben werden kann. Das Einssein will nicht als Contraction, das Dreisein nicht als Theilung verstanden sein. Die göttliche Einheit darf nicht am Maßstabe creatürlicher Einheiten gemessen werden; es gibt im creatürlichen Dasein gar kein vollkommen (d. i. absolut) Eines (*κυρίως ἕν*), sondern alles creatürliche Eine ist aus Vielem zusammengesetzt, und führt nur den Namen Einheit. Die göttliche Einheit ist über jeden Begriff erhaben [3]); sie ist weder in arithmetischem, noch in geometrischem Sinne Einheit, etwa als Princip jeder anderen Zahl und Größe; sie schließt jede Theilung oder Zusammensetzung aus, daher in Gott dasjenige nicht vorhanden ist, was ein Eins genannt werden könnte, weil eben er selbst der Eine ist zufolge der lauteren Einfachheit seines Wesens, vermöge welcher er über jegliches Eine und Viele erhaben ist als Überwesentlicher, von welchem man nur deßhalb das Einssein aus-

---

[1]) Auszüge dieser Reden bei Photius cod. 230.

[2]) Eulogius deducirt diesen Unterschied aus dem Unterschiede zwischen göttlichem und creatürlichem Sein: *Τὸ εἶναι ἄλλο τί ἐστιν ἐπὶ τῆς ὑπεραρχίου τριάδος, καὶ ἄλλο τὸ ἐν ἡμῖν· ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ ὂν ὑπὲρ τὸ εἶναι: ἐνταῦθα δὲ οὐδὲ κυρίως ὄν· πῶς γὰρ ἂν εἴη κυρίως ὄν, τὸ ἐκ μὴ ὄντων παρηγμένον, καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν τῇ γε οἰκείᾳ φύσει ὑποῤῥέον;*

[3]) Vermöge der Transscendenz des göttlichen Seins; vgl. vor. Anm.

sagt, um jeden Gedanken an eine Theilung oder Vervielfältigung durch Zeugung des Wortes und Hervorgang des göttlichen Geistes auszuschließen. — Im weiteren Verfolge kehrt sich die Rede gegen Jene, welche Proprietät (*ἰδίωμα*) und Hypostase identificiren. Damit ist offenbar der monophysitische Patriarch Damianus[1]) gemeint, der sich zur Stützung seiner Meinung auf ältere Auctoritäten, namentlich auf die gefeierte Gregor's des Theologen berufen zu haben scheint. Deßhalb betont Eulogius nach Hervorhebung der absurden Consequenzen, die aus der erwähnten Identification sich ergeben, daß Gregor sich nicht so ausgedrückt habe, wie ihm unterlegt wird. Er gebrauchte nicht das Wort *ἰδίωμα*, sondern *ἰδιότης* in der von den Gegnern citirten Formel: *τὴν μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ὑπάρχειν ἰδιότησι*. So konnte er füglich sprechen, sofern, wie auch Basilius und andere Väter lehrten, die *ἰδιότης* das *χαρακτηριστικὸν* der Hypostase ist. Falsch ist ferner die Meinung Derjenigen, welche die Hypostase als eine *συμπλοκὴ οὐσίας καὶ ἰδιώματος* definiren, und damit eine Art Zusammensetzung der Hypostase insinuiren, als ob mit der lauteren Einfachheit des göttlichen Wesens sich irgendwelche Art des Zusammengesetztseins vertrüge. Auch hier beruft man sich wieder fälschlich auf ältere Auctoritäten; wenn Basilius die Hypostase als eine *συμπλοκή* bezeichnete, so hatte er nicht die Absicht, eine Definition zu geben, sondern wollte nur seinem anomäischen Gegner zeigen, wie wir uns den Begriff der Hypostase zu bilden hätten. Da der Gegner behauptete, Gezeugtheit und Ungezeugtheit setzten zwei conträre Substanzen voraus, so erklärt ihm Basilius, daß der Begriff der Substanz als solcher außerhalb des Gegensatzes von Ungezeugtheit und Gezeugtheit stehe, und mit jeder dieser beiden differenten Bestimmtheiten sich verbinden lasse. Wenn nun die Hypostase weder *ἰδίωμα* noch *συμπλοκή* aus Usie und *ἰδίωμα* ist, was ist sie denn? Darauf kann — bemerkt Eulogius — eine sichere Antwort nur aus den Angaben der Schrift, aus Vätern und Concilien geschöpft werden. Er gibt denn auch in diesem Sinne eine Verständigung über Das, was man sich unter der Hypostase des Sohnes, und jener des heiligen Geistes zu denken habe, weist aber die Zumuthung, eine schulgerechte Definition der göttlichen Hypostase zu

---

[1]) Vgl. Anm. 5, S. 149.

geben, als verfänglich von sich, augenscheinlich im Hinblicke auf gewisse Dialektiker, deren Absicht, das Transscendente und Göttliche begreiflich machen zu wollen, er im Principe verwarf. In der That diente, wie wir aus Mittheilungen über seinen tritheistischen Zeitgenossen Gobarus [1]) sehen, die Herbeiziehung der Dialektik auf häretischer Seite skeptischen Angriffen, zwar nicht auf den christlichen Glauben, wol aber auf die formulirte Lehrtradition desselben [2]).

§. 220.

Alle Untersuchungen über die Dreieinigkeitslehre — bemerkt Augustinus [3]) — bewegen sich um die zwei Hauptaufgaben, die Wesensgleichheit und Wesenseinheit der drei göttlichen Personen darzuthun d. h. zu zeigen, daß jede der drei Personen Gott ist, und daß sie zusammen nur Ein Gott sind. Die Schwierigkeiten, welche sich bei diesen Untersuchungen einstellen, beziehen sich sämmtlich auf die richtige Ausgleichung der Einheit mit der Dreiheit im Sein und Wirken der göttlichen Personen: jede der drei Personen ist Gott, und doch soll nur Ein Gott sein; jede der drei Personen wirkt für sich, und setzt Acte und Wirkungen, welche auf sie als persönliches Princip zurückzuführen sind — und doch soll vermöge der untheilbaren Wirksamkeit der göttlichen Dreieinigkeit jedes Werk Gottes, sei es durch den Vater, Sohn oder Geist vollführt, ein Werk der gesammten drei Personen sein. Die Arianer wollen, an der Seinsdreiheit der Personen festhaltend, die Seinseinheit der-

---

1) Vgl. Photius cod. 232.

2) Photius gibt einen Auszug aus dem Buche des Gobarus, einem Sic et Non aus dem Zeitalter der monophysitischen Streitigkeiten. Bezüglich der Trinitätslehre stellte Gobarus folgende zwei Indificante Gegensätze, beide mit Auctoritäten belegt, auf, unter Verzicht auf eine Entscheidung:

Ὅτι τὸ ἰδίωμα καὶ ὁ χαρακτὴρ καὶ ἡ μορφὴ ὑπόστασίς ἐστιν, ἀλλ' οὐχὶ συμπλοκὴ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἰδιώματος, οὐδὲ τὸ αὐθυπόστατον. —

Ὅτι τὸ ἰδίωμα καὶ ἡ μορφή καὶ ὁ χαρακτὴρ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις, ἀλλὰ τῆς ὑποστάσεως χαρακτήρ.

Daß übrigens diese Fragen nicht mit jener, die göttliche Dreieinheit betreffend, confundirt werden dürfen, hat, wie wir oben am Schlusse des §. 217 sahen, bereits Basilius erklärt.

3) Trin. I, n. 7. 8. — Für das weiter Folgende vgl. Trin., Lib. V, VI, VII.

selben nicht zu ihrem Rechte kommen lassen. Einer ihrer vornehmsten Einwürfe gegen die Substanzeinheit der Personen stützt sich auf das Axiom, daß Alles, was über Gott gesagt wird, secundum substantiam zu gelten habe; mithin müßten die Gegensätze Ingenitus und Genitus, vom göttlichen Sein ausgesagt, als substanzielle Gegensätze, Ingenitus und Genitus als zwei verschiedene Substanzen genommen werden. Dieser Folgerung liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß, weil über das göttliche Sein nichts secundum accidens ausgesagt werden könne, jede Aussage secundum substantiam verstanden werden müsse [1]). Allein, neben den Aussagen secundum substantiam sind auch noch andere, gleichfalls nicht gegen die Unveränderlichkeit und Unkörperlichkeit des göttlichen Seins streitende Aussagen möglich, nämlich jene ad aliquid. Solche beziehungsweise Aussagen sind die Benennungen Vater (relate ad Filium), Sohn (relate ad Patrem), die beide etwas Sempiternes und Unveränderliches in Gott bezeichnen; ebenso die Benennung heiliger Geist, welcher als Geist des Vaters und Geist des Sohnes, also mit Beziehung auf den Vater und auf den Sohn Geist heißt. Die beziehungsweisen Aussagen sind jene, welche nicht die Substanz als solche betreffen; daher kann durch die Mehrheit und Diversität der Relationen zwischen Vater, Sohn, Geist keine Mehrheit oder Diversität der Substanzen indicirt sein. Im Gegentheile, steht die Gleichheit der Bezogenen fest, so läßt sich auch ihre substanzielle Einheit nicht abweisen. Dieß kann am wenigsten von den Arianern bestritten werden, da die substanzielle Einheit aus der richtigen Application der von ihnen so sehr premirten dictiones ad se sich ergibt. Nur durch eine falsche Auslegung eines von ihnen als dici ad se urgirten Terminus [2]) kommen sie auf eine

---

[1]) Das Axiom, daß alles über Gott Gesagte secundum substantiam gelte, führt, auf gewisse Bibelstellen angewendet — bemerkt Augustinus Trin. V, 4 — zu Ergebnissen, die das directe Gegentheil der arianischen Lehre enthalten. Denn in der Rede Christi: Ego et Pater unum sumus, muß unum zufolge des arianischen Axioms als substanzielle Einheit genommen werden; wie stimmt dieß zu der angeblichen substanziellen Diversität des Ingenitus und Genitus?

[2]) Nämlich des Terminus Ingenitus, der keineswegs ein esse ad se besagt: Ingenitus quid est, nisi non genitus? Non ergo receditur a relativo

substanzielle Verschiedenheit von Vater und Sohn; sie nehmen nämlich Ingenitus als eine Bezeichnung secundum substantiam, was sie nicht ist [1]), und bauen darauf die Folgerung, daß der Genitus eine vom Ingenitus verschiedene Substanz sei. Diese Folgerung ist natürlich ebenso falsch, als ihre Voraussetzung. Wahr aber ist, daß die schriftgemäße Bezeichnung des Sohnes als des Vatergleichen ebenso wol ein dici ad se, als ein dici secundum substantiam sei. Sie muß als dici ad se genommen werden, weil der Sohn als Sohn (d. i. secundum dici ad aliud) eben Nicht-Vater, also in Bezug auf sein Sohnsein nicht vatergleich, sondern etwas vom Vater Verschiedenes ist. Ist die Vatergleichheit des Sohnes ein dici ad se, so ist sie, wie am allerwenigsten die Arianer läugnen werden, auch eine Bezeichnung secundum substantiam. Damit ist aber unabweislich die substanzielle Gleichheit von Sohn und Vater gegeben, in Vater und Sohn muß dieselbe Substanz sein. Sind Vater und Sohn Eins, so wird auch der heilige Geist mit beiden Eins sein, da er vom Vater und Sohne als Einem Principe ausgeht, wie der Sohn vom Vater, und die innigste, unaussprechliche Gemeinsamkeit Beider ist [2]). Steht die Substanzeinheit der drei Hypostasen oder Personen, wie wir La-

---

praedicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se ipsum dicitur, sed quod ex genitore sit: ita cum dicitur ingenitus, non ad se ipsum dicitur, sed quod ex genitore non sit, ostenditur. Trin. V, n. 8.

[1]) Cum ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit, dicitur Trin. V, n. 7.

[2]) Spiritus Sanctus, qui non Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus-Sanctus, relative dicitur, cum ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus-Sanctus et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem, cum dicitur donum Dei: donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit, sicut Dominus dicit; et quod Apostolus ait: Qui Spiritum Christi non habet, hic non est ejus (Rom. 8, 9), de ipso utique sancto Spiritu ait. Donum ergo donatoris et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris et Filii communio, et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter. Trin. V, n. 12.

keiner nach ererbtem [1]) und erprobtem [2]) Sprachgebrauche sagen, fest, so müssen die von jeder Person singillatim und singulariter auszusagenden Prädicate der göttlichen Essenz auch von allen drei Personen zugleich d. i. von der Trinität im Singular ausgesagt werden. Und so ist diese göttliche Dreieinheit der Eine, einzige, gute, große, ewige, allmächtige Gott; er ist in seinem dreieinen Sein die unzertheilte urhafte Einheit, Gottheit, Größe, Güte, Ewigkeit, Allmacht [3]). Die göttliche Dreieinheit darf nicht als Dreifachheit genommen werden; denn daraus würde folgen, daß der Vater für sich allein kleiner wäre, als in Verbindung mit dem Sohne, wenn es je denkbar wäre, daß der Vater ohne Sohn, und Vater und Sohn ohne heiligen Geist seien. Die Körper nehmen durch Vereinigung mit anderen Körpern an materieller Größe, die geistigen Creaturen durch Vereinigung mit Gott an geistiger Größe

---

[1]) Invisibilia habent apud Deum et suum corpus et suam formam per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit? Quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico Personam, et illi nomen Filii vindico. Tertullian. adv. Prax., c. 7. — Merito ipse est ante omnia, sed post Patrem: Deus scil. procedens ex Deo, secundam Personam efficiens post Patrem qua Filius. Novatian. Trin., c. 31.

[2]) Nam si hoc est Deo esse quod subsistere, ita non erant dicendae tres substantiae (ὑποστάσεις), ut non dicuntur tres essentiae: quemadmodum quia hoc est Deo esse quod sapere, sicut non tres essentias, ita nec tres sapientias dicimus. Sic enim quia hoc illi est Deum esse quod est esse, tam tres essentias quam tres Deos dici fas non est. Si autem aliud est Deo esse, aliud subsistere, sicut aliud Deo esse, aliud Patrem esse vel Dominum esse; quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad Filium et Dominus ad servientem creaturam dicitur: relative ergo subsistit, sicut relative gignit et relative dominatur. Ita jam substantia non erit substantia, quia relativum erit. Trin. VII, 9.

[3]) Aus diesen Bestimmungen des göttlichen Wesens folgert Augustinus die Unzulässigkeit einer Anwendung der Substanzkategorie auf Gott: Nefas est dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Trin. VII, n. 10.

d. i. an Güte und Vollkommenheit zu; in Gott aber kann keine der göttlichen Personen, in deren jeder die ungetheilte göttliche Vollkommenheit ist, durch ihr Zusammensein mit den beiden anderen an Vollkommenheit zunehmen. Wenn der Apostel Christum die Kraft und Weisheit Gottes nennt (1 Kor. 1, 24), so soll damit am allerwenigsten gesagt werden, daß der Vater im Sohne seine Kraft und Weisheit habe, was mit anderen Worten so viel hieße, als ob der Sohn die Essenz des Vaters wäre, da in Gott sapere und esse dasselbe sind; sondern es ist im Sohne die Sapientia als Sapientia nata oder genita gemeint, während sie im Vater als ingenita, im heiligen Geiste als lumen spiritale ist, wenn man diese Bezeichnung als ein Proprium des heiligen Geistes nehmen will.

Wir reden von Gott als einer dreipersönlichen Wesenheit, und bezeichnen die Constituenten der Einen göttlichen Wesenheit mit dem Worte Personen. Wie ist nun aber näher das Verhältniß der Person zur Wesenheit zu bestimmen? Die Anwendung logischer Kategorien erweist sich hiebei in jeder Hinsicht als unthunlich. Zieht man die logischen Prädicabilien Gattung, Art, Individuum herbei, so müssen sich die drei Personen zu der Einen Wesenheit verhalten, entweder wie das Individuum zur Art, oder wie die Art zum Genus. Wenn die Wesenheit das Genus, und die Person den Artbegriff ausdrücken soll, so müßte, weil das Genus eine Mehrheit von Species in sich faßt, auch von einer Mehrheit der Essenzen in Gott gesprochen werden. Aber, man spricht wol von drei Personen in Gott, jedoch nicht von drei Essenzen, weil die drei Personen nur Eine Wesenheit constituiren. Verhält sich Person zur Wesenheit, wie das Individuum zur Species, so müßten die drei Personen als drei Götter gezählt werden, wie Abraham, Isaak, Jakob als drei Menschen gezählt werden. Also bedeutet die Eine Wesenheit nicht den generischen Allgemeinbegriff und ebenso wenig den Artbegriff, unter welchen die drei Personen zu subsumiren wären. Eher wäre sie als der Stoff (materia communis) zu bezeichnen, aus welchem die drei Personen formirt werden [1]). Aber auch dieß ist wieder nicht zuläßig, da die drei

---

[1]) Das Richtige, was hierin liegt — bemerkt Augustinus — ist bereits durch die Sprechweise der älteren Lateiner angedeutet: Veteres, qui latine locuti sunt, antequam haberent ista nomina, quae non diu est ut in

Personen nicht aus der Wesenheit sind, als ob diese etwas von ihnen Verschiedenes wäre [1]), sondern die Wesenheit constituiren, oder zusammen die Wesenheit sind, so daß diese in ihnen völlig aufgeht, und gar nichts Anderes sein kann, als die drei Personen [2]), und überdieß in jeder derselben ganz und ungetheilt ist, ohne selbst Person zu sein und zu heißen, weil Gott nicht in Einer Person besteht, und umgekehrt die drei Personen nicht drei Essenzen sind. Freilich könnte man fragen, ob denn nicht jede der drei Personen durch ein dici ad se bezeichnet wird, und ob denn für Gott das Sein und Personsein nicht völlig zusammenfällt? Warum bezeichnet man also nicht die Drei in Gott als Eine Person, wie man sie als Einen Gott und als Eine Essenz auffaßt? Man kann auf diese Frage nur mit dem Bekenntnisse antworten, daß durch den Ausdruck Person Etwas in Gott bezeichnet werden soll, was sich mit einem anderen Namen nicht passend geben läßt [3]). Man brauchte ein Wort, um sagen zu können, was die Drei seien, deren Gottheit die Schrift bezeugt und die Kirche bekennt. Man sagte,

usum venerunt, id est essentiam vel substantiam, pro his naturam dicebant. Trin. VII, 11.

[1]) Augustinus wählt das Beispiel von drei Statuen aus Gold, und hebt hervor, wie schon wegen der zufälligen Verbindung von Stoff und Form, und zufolge der Consequenzen, die sich hieran knüpfen, diese Art Verdeutlichung nicht geeignet sei. Es gibt nicht bloß goldene Statuen, sondern auch goldene Ringe; nicht bloß aus Gold, sondern auch aus Erz werden Statuen gegossen. — In dieser Erklärungsart ist das Verfehlte nicht das Herbeiziehen des Verhältnisses von Genus und Species, oder Species und Individuum, sondern daß das zufällige Verhältniß von Stoff und Form in den goldenen Statuen der strengen Begränzung und Adäquatheit in Bezug auf Inhalt und Umfang jener logischen Zusammenfassungen nicht entspricht. In der Hervorhebung dessen ist eine weitere Fortführung und schärfere Bestimmung des Oben (§. 218) aus Gregor von Nyssa Beigebrachten zu erkennen.

[2]) Cum dicuntur tres homines una natura, vel tres homines ejusdem naturae, possunt etiam dici tres homines ex eadem natura, quia ex eadem natura et alii tres tales homines possunt existere: in illa vero essentia Trinitatis nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest existere. Trin. VII, n. 11.

[3]) Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. Trin. VII, n. 7.

sie seien drei Personen, nicht um eine adäquate Bezeichnung ihres über Wort und Begriff erhabenen Seins zu geben, sondern um eine Antwort zu haben auf die Frage, wer die Drei seien, deren Sein in Gott nun einmal nicht vereinerleit werden darf, so sehr auch die wesenhafte Einheit in der Dreiheit festzuhalten ist, auf daß die persönliche Unterschiedenheit nicht in eine Seinsverschiedenheit umschlüge.

§. 221.

Unter den opusculis sacris, welche den Werken des Boëthius angeschlossen sind und unter seinem Namen gehen, finden sich zwei kleine Abhandlungen: Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii (ad Symmachum socerum) — Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de Divinitate substantialiter praedicantur (ad Sanctum Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae). Der Verfasser erklärt im Eingange der ersteren Abhandlung, in seinen Erörterungen an Augustinus angeknüpft zu haben [1]), und gibt Folgendes als Ergebniß seines Nachdenkens:

Von Gott ist jede generische, specifische, numerische Diversität auszuschließen, letztere deßhalb, weil Gott eine Form ohne Materie ist, daher bei ihm alle durch die Verbindung von Materie und Form causirten Individuationen wegfallen. Als reine Form ist demnach Gott nur Einer, und können daher auch Vater, Sohn und Geist nur als Ein Gott gezählt werden. Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist sind allerdings drei Einheiten, coefficiren aber keine Pluralität im Gottsein d. i. in Dem, was sie, Jeder als Gott, sind. Nicht Gott ist in ihnen dreimal vorhanden, sondern wir zählen dreimal das Gottsein; es verhält sich mit dieser Art des Zählens nicht anders, als ob z. B. eine und dieselbe Waffe nach einander mit drei verschiedenen Namen: Gladius unus, Mucro unus, Ensis unus benannt würde. Ich kann dreimal Sonne sagen; die Sonne ist deßungeachtet nur als Eine vorhanden. Die Benennungen Vater, Sohn, Geist sind bloße Relationsbezeichnungen, daher auch Vater, Sohn, Geist bloß relatione verschieden; was bloß der Relation nach verschieden ist, ist nicht an

[1]) Vobis tamen et illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliqua in nos venientia fructus extulerint. Prooem.

sich d. i. dem Wesen nach verschieden, die Relation begründet bloß eine Personsverschiedenheit. Man wendet auf die relatione unterschiedenen Drei, die Gott sind, die Bezeichnung Person an, und spricht demnach von drei Personen in Gott, deren Relationsunterschiede freilich durch Menschengedanken nicht ergründet werden. Die drei Personen sind, obwol jede Gott, Ein Gott, weil Gott von Gott nicht unterschieden sein kann. Die drei Personen können als rein Unkörperliche nicht durch den Raum geschieden sein [1]), sie könnten also nur durch Differenzen von einander geschieden sein, diese betreffen aber nicht ihr Gottsein. Die Relation begründet wol, als ein dici ad aliud, eine Mehrheit in Gott; diese Mehrheit betrifft aber nicht die göttliche Substanz.

Boëthius nimmt von der Anwendung der Relationskategorie auf die inneren Verhältnisse des göttlichen Seins Anlaß, die gesammten zehn aristotelischen Kategorien herbeizuziehen, und ihre Anwendbarkeit auf Gott kurz zu besprechen. Die Relationskategorie enthält dem Gesagten zufolge gar keine Aussage über das göttliche Wesen als solches; die übrigen neun Prädicamente lassen wol eine Anwendung auf Gott zu, aber selbstverständlich nur in einer dem übersubstanziellen Wesen Gottes entsprechenden Weise. Gott ist wol eine Substanz, aber eine übersubstanzielle Substanz; man sagt von Gott Qualitäten aus, aber diese sind mit seiner Substanz identisch; man nennt Gott groß, er ist aber die übersubstanzielle Größe selber; auf die Frage Ubi folgt die Antwort Ubique; Quando? Immer und ewig u. s. w. So gibt die Herbeiziehung der Kategorien Anlaß zur Besprechung aller Lehren über Gottes Wesen, Eigenschaften, immanente Verhältnisse. Die schließliche Bezugnahme auf die Relationsbegriffe Identität, Äqualität, Ähnlichkeit dient dazu, die Angaben über die Personsrelationen zu vervollständigen.

Der Inhalt der zweiten kurzen Abhandlung ist aus dem Titel erkennbar, und ergibt sich aus dem bisher Gesagten von selbst. Gilbert von Poirrée vergriff sich als Commentator derselben in der Glossirung der Worte: Pater Veritas, Filius Veritas, Spiritus Sanctus Veritas, non tres Veritates, sed una Veritas. Gilbert

---

[1]) Vgl. über die rücksichtlich dieses Satzes von Thomas Aquinas in seinem Commentare über Boëthius de Trinitate aufgeworfenen Fragen, meine Schrift: Thomas Aq. Bd. I, S. 492—495.

glossirte: Veritas i. e. verus; der heilige Bernhard ermangelte nicht, ihn unter Anführung der correcten augustinischen Bestimmungen ernst und strenge zu rügen, und den falschen Realismus Gilbert's zurückzuweisen [1]).

§. 222.

Wenn Gott in drei Personen subsistirt, so versteht es sich von selbst, daß in denselben, deren jede Gott ist, das Gottsein dreimal vorhanden ist. Man kann aber nicht sagen, daß die Gottheit in ihnen dreimal gesetzt sei, und deßhalb nahm im neunten Jahrhundert der Erzbischof Hincmar von Rheims an der Schlußstrophe eines Kirchenhymnus Anstoß, in welcher die Formel: Trina Deitas, angewendet wird [2]). Ratramnus von Corbie suchte sie durch verschiedene Stellen aus Hilarius und Augustinus zu rechtfertigen; ebenso nahm der durch seinen Prädestinationsstreit bekannte Mönch Gottschalk gegen Hincmar Partei, und zwar, wie Letzterer sich beschwerend äußert, deßhalb, weil Hincmar in seinem Kirchensprengel den liturgischen Gebrauch des erwähnten Hymnus untersagt hatte.

---

[1]) Si quid itaque — sagt der heilige Bernhard — de Deo proprie dici possit, rectius congruentiusque dicetur, Deus est magnitudo, bonitas, justitia, sapientia, quam Deus est magnus, bonus, justus aut sapiens. Unde non immerito nuper in concilio, quod Papa Eugenius Remis celebravit (a. 1148), tam ipsi quam ceteris episcopis perversa visa est et omnino suspecta expositio illa in libro Gilberti episcopi Pictaviensis, quo super verba Boëthii de Trinitate, sanissima quidem atque catholica commentabatur hoc modo: Pater est Veritas id est Verus; Filius est Veritas id est Verus; Spiritus Sanctus est Veritas id est Verus; et hi tres simul non tres veritates sed una Veritas id est unus Verus. O obscuram perversamque explanationem! Quam verius saniusque per contrarium ita dixisset: Pater est Verus id est Veritas; Filius est Verus id est Veritas; Spiritus Sanctus est Verus id est Veritas. Quod quidem fecisset, si sanctum dignaretur Fulgentium imitari, qui ait: Una quippe Veritas unius Dei, imo una Veritas unus Deus non patitur servitium atque culturam Creatoris creaturaeque conjungi. Super Cantica, Sermo 80.

[2])

Te Trina Deitas, unaque poscimus,
Ut culpas abluas, noxia subtrahas,
Des pacem famulis, nos quoque gloriam
Per cuncta tibi saecula. Amen.

Gottschalk's Libell zu Gunsten der Formel ist uns in einer ausführlichen Schrift Hincmar's [1]) aufbehalten, welcher sich aufgefordert fühlte, die Sätze der Gottschalk'schen Schrift Punct für Punct zu widerlegen. Gottschalk meinte, man dürfe weder mit den Sabellianern sich zu einer solitaria und personaliter una potestas et deitas bekennen, ebenso wenig aber mit den Arianern tres potestates annehmen; die τριθεοτεία des Hymnus sei das rechte Mittlere zwischen dem sabellianischen Unitarismus und den arianischen τριθεοτείαις. Hincmar findet es unbegreiflich, wie der Ausdruck Trinus von der substanziell Einen göttlichen Wesenheit als solcher soll ausgesagt werden können. Faciamus hominem ad imaginem nostram — heißt es 1 Mos. 1, 16 — nicht aber ad imagines nostras; ite, docete ... baptizantes in nomine Patris et Filii etc., nicht in nominibus Patris et Filii etc. Nach dem heiligen Athanasius haben wir tres Personas, unam Deitatem zu bekennen; Gregor von Nazianz beschwört die Gläubigen festzuhalten an der Trinitas unius Deitatis, oder was damit gleichbedeutend sei, an der Trinitas unius naturae. Ambrosius singt:

Tu Trinitatis unitas
Orbem potenter qui regis.....

Augustinus setzt divinitas und deitas als gleichbedeutend, und erklärt die deitas als unitas Trinitatis incommutabilis et incorporea. In dieser Weise sprechen sich auch Hieronymus, Theophilus von Alexandrien, die Päpste Cölestin, Leo, Gregor d. Gr. aus; Prosper bekennt: Una in personis par tribus est deitas — Una trium deitas una est essentia. Die fünfte ökumenische Synode stellt fest, daß man unam deitatem in tribus subsistentiis anzubeten habe. Sophronius erklärt in seinem von der sechsten ökumenischen Synode so hoch gehaltenen Schreiben: Confitemur trinitatem pro tribus subsistentiis, unitatem propter singularitatem Deitatis. Der Papst Agatho lehrt in seinem Schreiben an Kaiser Constantin, daß die drei Personen unius deitatis, naturae, substantiae sive essentiae seien; Ähnliches sagt er in seiner, unter die Acten der sechsten Synode aufgenommenen Synodica. So spricht das gesammte kirchliche Alterthum in seinen Zeugen und Auctoritäten gegen Gottschalk; die von ihm behauptete personaliter trina Deitas wird von

[1]) De non trina Deitate, Opp. (ed. Paris. 1645) Tom. I, p. 413 — 555.

Athanasius geradezu als arianisches Bekenntniß namhaft gemacht. Ratramnus hat seine Beweisstellen aus gefälschten Handschriften augustinischer Werke zusammengetragen; Hincmar selbst wurde gelegentlich auf derlei Interpolationen aufmerksam zufolge des Widerspruches, welchen einmal ein Kleriker in gutem Glauben und unter Berufung auf einen Text Augustin's gegen ihn erhob. Auf einer Synode zu Soissons wies er im Beisein des Königs und vieler Bischöfe aus unverdächtigen Handschriften den echten und unentstellten Text der von Ratramnus benützten Stellen nach. Daß Prosper, Prudentius, Arator das eine oder andere Mal die Ausdrücke: trina majestas, trina pietas u. s. w. gebrauchen, muß als eine durch den Zwang des Metrums causirte poetische Licenz entschuldiget werden; nebstbei darf man die vielen, ganz anders lautenden Stellen ihrer geistlichen Lieder nicht übersehen. Das griechische τριςάγιον durch trina sanctitas übersetzen wollen, ist verfehlt; es heißt vielmehr ter sanctum. Der Hymnus, dessen Schlußstrophe die anstößige Formel enthält, rührt von einem unbekannten Verfasser her, und kann schon aus diesem Grunde gegenüber so vielen klaren Zeugnissen und anerkannten Auctoritäten gar nicht in's Gewicht fallen [1]).

[1]) Rücksichtlich der nachfolgenden polemischen Verhandlungen über das Trinitätsdogma in der späteren mittelalterlichen Theologie, sei es der Kürze halber erlaubt, auf unsere mehrerwähnte Schrift über Thomas Aquinas zu verweisen. An den Streit Hincmar's mit Gottschalk schließt sich in geschichtlicher Folge zunächst die Bekämpfung des Tritheismus Roscellin's durch Anselm von Canterbury an (vgl. Thom. Aq., Bd. I, S. 58), ferner das Auftreten des heiligen Bernhard gegen Gilbert von Poirée (Thom. Aq., Bd. I, S. 63). Bezüglich der durch falsche und incorrecte Ansichten und Äußerungen Gilbert's, Joachim's von Flora, Präpositiv's hervorgerufenen scholastischen Erörterungen über den Unterschied von Alietät und Alterität, Proprietät und Person bei Alexander Halesius, Albert dem Großen, Thomas Aquinas vgl. ebendas. S. 329. 330. Der Bestreitung Präpositiv's durch Thomas Aquinas stimmt auch Duns Scotus bei, erklärt sich aber gegen die Art und Weise, in welcher Thomas die gemeingiltige Ansicht gegen Präpositivus rechtfertiget (vgl. Gesch. des Thomism., S. 22). Der Gegensatz des Duns Scotus zu Thomas Aq. gründet darin, daß Ersterer an den göttlichen Personen das Entitative, Absolute hervorhebt, während Thomas vorherrschend die Relativität derselben urgirt (vgl. die thomistischen Exceptionen gegen die scotistische Anschauungsweise: Gesch. d. Thomism.,

§. 223.

Neben dem Erweise der legitimen und alleingiltigen Sprechweise über die göttliche Dreieinigkeit handelte es sich auch noch

---

S. 309. 310). Duns Scotus bestreitet den Satz des heiligen Thomas, daß die göttliche Essenz Dasjenige sei, wodurch der göttliche Vater zeuge (Gesch. des Thom., S. 14); in ähnlichem Sinne behauptet Aureolus gegen Thomas: Deus non generat Deum, indem Deus oder das nomen naturae jederzeit distincte die göttlichen Supposita auszudrücken habe. Vgl. die Erwiderung des Thomisten Capreolus Gesch. d. Thom., S. 200; ingleichen die Bekämpfung desselben Satzes an Johann von Bacondorp durch Aquarius S. 245. 247. In dem Kampfe der scotistischen und nominalistischen Richtung gegen die thomistische Anschauung ist die doppelte Tendenz bemerkbar: erstlich, den natürlichen Gottesbegriff von der geoffenbarten Dreieinigkeitslehre möglichst abzutrennen, andererseits aber diese selbst wieder, soweit sie Gegenstand theologischer Erörterung ist, entschiedener den Kategorien des natürlichen Denkens zu entziehen. (Vgl. bezüglich des letzteren Punctes die Bemerkungen des Capreolus gegen Aureolus S. 202, und jene des Aquarius gegen Baconborp, S. 246.) Die thomistische Doctrin hingegen sucht allenthalben die ausgleichende Mitte, und erkennt in der Dreieinigkeitslehre den Hort der Transscendentalität der analogisch erkennbaren Wesenheit Gottes. In diesem Sinne wird einerseits die positive Bedeutung der auf die immanenten Relationen Gottes angewendeten Dreizahl anerkannt (vgl. Thomas Aq., Bd. I, S. 807), andererseits aber in Abrede gestellt, daß der von Gott ausgesagte Ternar eine quantitative Bestimmung in sich schließe (Gesch. des Thom., S. 201). Die Ternirung erscheint in der thomistischen Doctrin als absolute Formation der göttlichen Essenz, welcher Gedanke gegen die Einwendungen des Duns Scotus (Gesch. des Thom., S. 22), des Occam und Gregor von Rimini vertheidiget wird (Gesch. des Thomism., S. 202. 203. 206). Dem Duns Scotus erscheinen die theologischen Bestimmungen der thomistischen Trinitätslehre unverkennbar als solche, welche aus einer zu naturalistischen (speculativen) Auffassung der immanenten Wesensverhältnisse Gottes geflossen, und mit einem modalistischen Anfluge behaftet seien; er glaubt nicht, daß es in der thomistischen Erklärung der immanenten Emanation Gottes zu wahrhaft personbildenden Unterschieden komme, und bildet sich demnach eine von der thomistischen wesentlich verschiedene Erklärungsart über den Hervorgang des Vaters aus dem Sohne, und des Geistes aus Beiden (Gesch. d. Thom., S. 73 ff.). Die thomistische Erklärung des Personsunterschiedes des heiligen Geistes von Vater und Sohn findet er ungenügend (Gesch. des Thom., S. 18), seinen Einwendungen

darum, das in seinen Tiefen unergründliche Mysterium dem mensch-lichen Denken in irgend einer Weise etwas näher zu rücken. Hieher gehören demnächst die gleichnißweisen Verdeutlichungen der gött-lichen Dreieinheit durch Bilder aus der sinnlichen Erfahrungswel Besonders geläufig waren den Vertheidigern der kirchlichen Drei-einigkeitslehre die Bilder von Sonne, Strahl, Licht — Auge, Quel Strom — Wurzel, Stamm, Frucht, welche sich bei Tertullian [1];

---

folgen weitere bei Aureolus, Gregor von Rimini, Baconthorp nach (sie deren Widerlegung von thomistischer Seite: Gesch. d. Thom., S. 207. 20 246). Die distinctere Hervorhebung der Mehrheit in der Einheit hat zu Folge, daß Duns Scotus und die nachfolgenden antithomistischen Schola-stiker auch andere thomistische Sätze z. B. über den Begriff der Person, übe die logisch generelle Bedeutung des Ausdruckes göttliche Person als indi-viduum vagum, über die thomistische Auffassung der Einheit in der Drei-heit verwerfen (vgl. Gesch. d. Thom., S. 75. 201. 207 und die an letztern Orten angebrachten Entgegnungen von thomistischer Seite). Man hat übri-gens zwischen Duns Scotus und den ihm nachfolgenden mittelalterlichen Nominalisten wesentlich zu unterscheiden; Duns Scotus weicht vom thomi-stischen Conceptualismus in der Trinitätslehre nicht nach links, sondern vielmehr nach einer extremen Rechten ab, und nähert sich in seiner Art zwischen Person und Essenz zu unterscheiden, dem Realismus Gilbert's von Poirée, während die Nominalisten jenem Unterschiede, sowie den Unter-schieden zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Eigenschaften, und zwi-schen den einzelnen göttlichen Eigenschaften unter einander, bloß für unser Denken Geltung zuschreiben. Die Thomisten sahen darin, so wie in den allgemeinen erkenntnißtheoretischen Ansichten der Nominalisten die Erneue-rung einer dem Eunomianismus verwandten Denkrichtung. Vgl. Gotti Theol. scholast.-dogmat., P. I, Tract. II, qu. 4, dub. I, §. 5; Tract. VII, qu. 3, dub. 3, §. 1.

[1]) Protulit Deus sermonem, sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim filium dicere, et radicis fruticem et fontis fluvium, et solis radium; quia omnis origo parens est; et omne quod ex origine profertur, progenies est: multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen filii accepit; nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere, Deum et sermonem ejus, patrem et filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae. Et fons et fluvius duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit necesse

ionysius Alexandrinus [1]), Prudentius [2]) und Andern finden.
regor von Nazianz [3]) gesteht, daß diese und ähnliche Analogien
ich sein Nachdenken beschäftiget, daß sie ihn aber nicht befriediget
itten. Die Trilogie: Auge, Quell, Fluß erläutert wol die Ein-
esigkeit und das Zugleichsein der drei Personen; aber die Ein-
esigkeit der drei Personen droht bei Festhaltung dieses Bildes in
ne Aufhebung des Personsunterschiedes umzuschlagen, der Hervor-
ing der Personen in einen ewig fließenden Werdeproceß des Einen
Besens überzugehen. Gegen die weitere Trilogie: Sonne, Strahl,
icht — ist zu erinnern, daß Strahl und Licht bloß Qualitäten
nd, welche der Sonne inhäriren, womit der weitere Übelstand zu-
immenhängt, daß wie die Qualität etwas zur Substanz Hinzu-
etendes ist, auch in das göttliche Sein eine Art Zusammengesetzt-
eit hineinverlegt wird. Überhaupt ist Gregor nicht gewillt, in
em Bereiche der Körperwelt, die sich zum Himmlischen und Gött-
ichen doch nur wie der Schatten zum Lichte und zum Wesen ver-
hält, irgend ein zureichendes Bild für das trinäre Sein Gottes zu
uchen; annähernder möchten die aus der psychischen Sphäre ent-
ehnten Analogien zutreffen, da die Seele Gott näher steht, und
iber die Getheiltheit und Diffusion des materiellen Seins erhaben
st. So bietet sich in der psychologischen Trilogie: ψυχή, ἐνθύμησις,

est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte, rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Adv. Prax., c. 8.

[1]) Vgl. Athanas. Sent. Dionys., n. 15. 18.

[2])
Una per immensam coeli caveam revolutos
Praebet flamma dies: rexit Sol unicus annum.
Triplex ille tamen nullo discrimine trina
Subnixus ratione viget, splendet, volat, ardet,
Motu agitur, fervore cremat, tum lumine fulget.
Sunt tria nempe simul, lux, et calor, et vegetamen:
Una eademque tamen rota sideris indiscretis
Fungitur his, uno servat tot munera ductu:
Et tribus una subest mixtim substantia rebus.

Hamartigenia vv. 70—78.

[3]) De Theologia, Oratio quinta (Or. XXXVII).

πνεῦμα ein nicht unpassendes Bild der göttlichen Trias dar [1]). Die aus der Seele erzeugten Gedanken sind keine realen Absonderungen, die durch Theilung oder Verringerung der Seele entständen, die Seele wird durch ihre Hervorbringung nicht ärmer, vielmehr reicher, und diese Hervorbringungen fallen in den Bereich des seelischen Seins, nicht außerhalb desselben, weil es im Bereiche des Unsinnlichen keine Theilung gibt. Insofern wären also psychologische Analogien jedenfalls entsprechender, und böten einen reellen Anhaltspunct zur Erklärung der göttlichen Vollkommenheit, die in der Dreiheit ist; indem das göttliche Sein vermöge seiner unermeßlichen Fülle nicht in der Singularität verharrt [2]), aber, weil über jede Art von Zusammengesetztheit erhaben, auch über jede dyadische Getheiltheit und Unterschiedenheit erhaben ist, und ebenso wenig in eine unbestimmte Vielheit sich verliert, sondern statt dessen, mit Ausscheidung jener Diffusion, in der Dreiheit sich vollendend abschließt [3]). Das Verharren in der singulären Einheit wäre dürftig und judaistisch, die Diffusion in die unbestimmte Vielheit heidnisch und polytheistisch, das Stehenbleiben bei der Dyas pseudophilosophisch (nämlich hylozoistischer Dualismus von *ὕλη* und *εἶδος*) [4]).

---

[1]) Or. XLV (ad Evagrium). Übrigens wird die Echtheit dieser Oratio bezweifelt.

[2]) Orat. XIII.

[3]) *Μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης· ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα, Τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον.* O. c. — Dieß erinnert an eine Äußerung bei Paschasius: Manifestum est, etiam saecularem intellexisse sapientiam omnium multitudinem saecularium intra trium personarum conclusam esse rationem. Quae sunt istae tres: Ego, Tu, Ille. Ergo ut diximus, tres tantum in rebus esse personas, etiam liberalia studia de spiritualibus disciplinis instructione mutuata senserunt, eisque evidenter apparuit, nec secundam personam satisfacere perfectioni, nec tertiam posse transscendi, quia dualitatem semiplenam esse ad tertium numerum tendens arguit plenitudo, quaternitatem vero respuit in tribus consummata perfectio. De Spiritu Sancto I, c. 4.

[4]) Über ein anderes von Gregor als Beispiel gewähltes Analogon der göttlichen Dreieinheit vgl. Oben S. 123.

§. 224.

An die letzterwähnte Bemerkung des Gregor von Nazianz, daß die christliche Dreieinigkeitslehre das höhere und einzig wahre Dritte zwischen dem judaistischen Monotheismus und heidnischen Polytheismus sei, knüpft Gregor von Nyssa [1]) an, und empfiehlt bei diesem Anlasse die von der Betrachtung der menschlichen Seele ausgehende analogische Erklärungsart des Mysteriums der Trinität, dessen Ergründung er freilich in der entschiedensten Weise als eine das menschliche Können übersteigende Aufgabe bezeichnet. Auch der ungläubige Jude wird nie zugeben, noch viel weniger behaupten, daß Gott ein vernunftloses Wesen (ἄλογος) sei. Er wird aber zugleich zugestehen müssen, daß die Vernunft Gottes, weil dem Wesen Gottes congruirend, von der menschlichen Vernunft verschieden sein werde, und zwar so sehr, als Gott und Mensch verschieden sind. Dasselbe wird beiderseits von der Verlautbarung der Vernunft oder des Gedankens im Worte gelten. Während Gedanke und Wort des Menschen vergänglich ist, wie sein Wesen, wird der Logos Gottes ewig und subsistent sein. Als etwas Geistiges kann er nicht todt und träge sein, wie z. B. der Stein, sondern wird lebendig sein; wie könnte ein intelligentes und unkörperliches Seiendes als leblos gedacht werden! Ohne Leben würde es ja gar nicht existent sein. Vermöge seiner absoluten Einfachheit und Unzusammengesetztheit wird es nicht bloß lebendig, sondern selber Leben sein, nicht bloß Leben haben. Mit dem Begriffe Leben ist jener von Kraft und Wirksamkeit verbunden, die als göttliche Kraft und Wirksamkeit auch schöpferischer Bethätigung fähig sein wird, daher es Joh. 1, 3 heißt, daß Alles durch den Logos geworden ist. Der Logos kann aber als Logos alicujus nicht ohne Denjenigen gedacht werden, dessen Logos er ist, und ist selbstverständlich gleicher Natur mit Demjenigen, aus dem er ist, womit dem hellenischen Irrthum vorgebeugt ist, der den Logos um eine Stufe tiefer stellt, als den höchsten Gott; während andererseits durch die hypostatische Selbstmacht des Logos der judaistischen Meinung, als ob Gottes Denken den Gedanken der Menschen gliche, begegnet ist. Der

---

[1]) Catechetica oratio, capp. 1 — 3.

Menschengedanke wird im Laute vernehmbar, der ein geformter Hauch oder Athem (πνεῦμα) ist, sowie das vernehmbare Wort ein ausgehauchter Gedanke (λόγος) ist. Wir können Gott das πνεῦμα, den Lebenshauch nicht absprechen, andererseits aber denselben nicht für ein flüchtiges, von Außen angezogenes, und wieder sich diffundirendes Element halten, so wenig als wir Gottes wesenhaftes Wort (λόγος) mit dem wandelbaren und vergänglichen (inneren) Sprechen des Menschen identificiren dürfen. Demnach wird, wie der Logos, so auch der Hauch oder Geist, der auf das Wort (λόγος) folgt, Etwas sein, was zur Natur Gottes selber gehört, und gleich dem Worte subsistent und geistig lebendig ist. Das Wie dieses dreieinigen Zusammenseins ist freilich unergründlich; daß aber Gott dreieinig sei, läßt sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, auf Grundlage der Offenbarung im Gegensatze zu Heiden und Juden als denkbar zeigen.

Diese analogische Nachweisung der göttlichen Dreieinheit hängt zusammen mit der Lehre, daß der Mensch, näher die menschliche Seele, nach Gottes Bilde geschaffen sei, und demnach auch Gottes dreieiniges Wesen in ihr ausgedrückt sein müsse. So richtig nun immerhin dieser Gedanke an sich ist, einer so sorgfältigen Verdeutlichung ist er bedürftig, wenn die auf ihn gestützten Versuche einer speculativen Erklärung der christlichen Dreieinigkeitslehre nicht im Allgemeinen und Unbestimmten stehen bleiben sollten. Niemand fühlte dieß unter den altchristlichen Lehrern der Kirche lebhafter als der heilige Augustinus, der zum ersten Male einen aus den Tiefen des christlichen Denkens geschöpften Verständigungsversuch unternahm, zu welchem sich die analogische Verdeutlichung des Mysteriums durch Gregor von Nyssa als ein Übergangsglied aus dem Gebiete der rein bildlichen Verdeutlichungen und bloßen Naturanalogien, sowie der auf die hellenisch-platonische Denkart berechneten Verständigungsversuche der christlichen Apologeten [1]) zu einer auf dem Boden christlich-psychologischer Auffassung stehenden Behandlungsart verhält. Nebstdem enthält die augustinische Darlegung eine einläßliche und umsichtige Auseinandersetzung der Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, mit deren Ausführung seine specu-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 373 ff.; S. 254.



lative Dreieinigkeitslehre auf's Innigste verwoben ist [1]). Hiebei kommt nun freilich Augustinus schließlich zu dem Resultat, daß der Mensch, der nicht einmal sein eigenes Sein und Wesen zu ergründen vermag, um so weniger Denjenigen begreifen könne, der ihn geschaffen hat und über alles Geschaffene erhaben ist!

§. 225.

Augustinus stellt sich für die in den letzten acht Büchern seines Werkes de Trinitate [2]) enthaltenen Gedankenentwickelungen folgende Frage zur Beantwortung: Wie vermögen wir zu erkennen, daß die ewige Weisheit, welche Gott ist, eine dreieinige Wesenheit sei? Daß die Drei in Gott Eins sein müssen, läßt sich ohne Mühe begreifen: es kann nur Eine Urwahrheit, Eine Urgüte, Ein urhaftes Gerechtsein geben; das absolute Wahrsein, Gutsein, Gerechtsein ist etwas Unveränderliches, welches jede Mehrung durch ein Anderes, Zweites und Drittes ausschließt. Das Zweite und Dritte können im Absoluten nicht von Außen zum Ersten herzutreten, sie müssen in ihm selber sein, sowie dieses in ihnen und in jedem aus ihnen. Die Frage ist nur, wie die Mehrheit in der Einheit sich ergibt. In der Idee des Urwahren, Urguten als solcher liegt sie nicht enthalten; eher möchte uns eine Ahnung der Dreiheit in Gott aufgehen, wenn wir, von einem Strahle der göttlichen Liebe berührt, Gott als die Liebe denken gelernt haben. Die Liebe setzt einen Liebenden und einen Geliebten voraus, und bildet mit ihrem Subjecte und Objecte zusammen eine Dreiheit. Nun ist freilich noch nicht klar, ob es erlaubt sei, etwa den heiligen Geist für die Liebe zu halten, in welcher Vater und Sohn Eins sind; oder ob Vater oder Sohn, oder die gesammte Trinität als Caritas zu bezeichnen sei. Der einzig mögliche Weg, hierüber zu größerer Klarheit zu gelangen, ist,

---

[1]) Zu genaueren Erörterungen der Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen kam es im Streite gegen die Anthropomorphiten, aus welchem Anlasse auch die verschiedenartigen Angaben christlicher Lehrer über Dasjenige, worin die Ebenbildlichkeit zu suchen sei, einer näheren Prüfung unterzogen wurden. Vgl. Epiphan. Haer. 70; Cyrill. Alex. adv. Anthropomorphitas. Näheres hierüber Unten §. 282.

[2]) Trin., Libb. VIII—XV.

daß man auf das göttliche Ebenbild im Menschen reflectirt. Bei dieser Reflexion stellt sich aber als nächstes Ergebniß heraus, daß die Trilogie: Amans, Amatum, Amor, auf die Selbstliebe der menschlichen Seele angewendet, in eine dyadische Theilung zusammenschrumpfe, indem die Seele als amans und amata numerisch dieselbe ist. Indeß stellt sich hier noch eine andere Erwägung ein. Die Seele kann sich nur unter der Voraussetzung lieben, daß sie sich erkennt; und zwar erkennt sie sich nicht mittelst eines allgemeinen Begriffes (notitia generali vel speciali), sondern unmittelbar durch sich selbst. Also ist hier folgende Trilogie vorhanden: Selbstsein, Selbstbewußtsein, Selbstliebe der Menschenseele, und diese Drei sind Eins; und wofern die Selbstliebe die rechte ist, auch gleich. Die Liebe kann allerdings ihr Object zu tief oder zu hoch stellen; und in diesem Falle wären Sein und Liebe der Seele einander nicht adäquat. Die Selbsterkenntniß der Seele aber kann weder über noch unter dem Sein der Seele stehen. Im ersteren Falle wäre die Erkenntniß nicht Act der Seele, sondern eines höheren Wesens über der Seele; der letztere Fall ist unmöglich, weil die Seele (mens) sich ganz (se totam) erkennt. Das Selbstbewußtsein enthält nicht mehr und nicht weniger, als was die Seele ist, und ist darum dem Sein der Seele adäquat; die Liebe ist es unter normalen Umständen gleichfalls; also sind die genannten Drei ein Eines und Gleiches (unum et aequalia). Erkenntniß und Liebe sind überdieß nicht substanziell Dasselbe, was die Seele ist; sie inhäriren ihr nicht, wie die Accidenzen einem Subjecte, weil sie nicht gleich solchen Accidenzen an der Seele haften, so daß sie sich auf keinen anderen Gegenstand außer der Seele beziehen könnten, gleichwie die Accidenzen eines bestimmten Subjectes nicht zugleich Accidenzen eines anderen Subjectes sein können. Mens, notitia, amor sind substanziell Eins, aber nicht wie die Theile eines Ganzen, oder die Elemente einer Fusion; sondern die Seele ist im Selbsterkennen als ganze Seele und erkennt sich als ganze (tota totam) und das Gleiche gilt von der Selbstliebe. Vermöge ihres substanziellen Einsseins ist jedes der Drei: mens, notitia, amor — totum in toto d. h. omnia in omnibus. Denn die Seele (mens) ist an sich, und ist zugleich die erkennende und erkannte, liebende und geliebte; ebenso sind notitia und amor einerseits an sich, andererseits aber jede in der Seele, und jede von ihnen zugleich in der mens und

in der anderen aus ihnen. So sind demnach alle Drei auch singula für sich, diese singula sind zugleich in binis, und bina in singulis, und endlich tota in totis. Das Erkennen ist, soweit es mit einer Liebe oder Tendenz zum Gegenstande der Erkenntniß verbunden ist, ein geistiges Erzeugen des Erkannten [1]; das Erzeugte ist als inneres Wort in der Seele vorhanden. So ist denn auch die Erkenntniß, welche die Seele von sich selbst hat, als inneres Wort vorhanden. Das innere Wort ist der geistige Abdruck und Ausdruck des Erkannten, und daher diesem ähnlich; das Wort, in welchem die Seele den Gedanken ihrer selbst erzeugt, ist, weil nicht vornehmer oder geringer, als der erkannte Gegenstand (wie bei Erkenntniß körperlicher Dinge oder Gottes der Fall wäre), der Seele nicht bloß ähnlich, sondern gleich. Die Liebe zum Erkannten, welche zur Erzeugung des Wortes, des Bildes der Sache führt, kann nicht gleichfalls ein Erzeugniß genannt werden; sie ist vielmehr das die Erzeugung Begleitende, welches sich nach vollbrachter Geburt des Erzeugten als Liebe zu demselben offenbart. So wäre denn in der Seele, dem geschaffenen Bilde Gottes, ein der göttlichen Trinität analoges trinäres Sein mit ähnlichen Bestimmtheiten, wie jene der drei göttlichen Personen, aufgewiesen.

Neben dieser Dreiheit weist sich der Seele in ihrer unmittelbaren Selbstwahrnehmung noch ein anderer Ternar auf, der nicht, wie der eben beleuchtete, ihr Sein und Thun, sondern ihr Können betrifft. Sie erkennt sich nämlich unmittelbar durch sich selbst, also mit untrüglicher Gewißheit als eine erinnernde, erkennende, wollende, und weiß sich in diesem dreifachen Können als Eine Substanz und Ein Leben, so daß demnach Erinnerungskraft, Erkenntnißkraft und Willenskraft als Relationsbezeichnungen der in den drei differenten Modis sich bethätigenden Seele erscheinen [2]. Vermöge ihrer substanziellen Einheit sind diese drei Kräfte innigst ineinander, und jede einzelne aus ihnen ist ganz und vollkommen

[1] Recte quaeritur, utrum omnis notitia verbum, an tantum amata notitia. Novimus enim et ea quae odimus: sed nec concepta nec parta dicenda sunt animo, quae nobis displicent. Non enim omnia, quae quoquo modo tangunt, concipiuntur: sed alia ut tantum nota sint, non tamen verba dicantur. Trin. IX, n. 15.

[2] Vgl. Fulgentius contra sermonem Fastidiosi, capp. 15—17.

Thätigkeitsobject einer jeden der beiden anderen [1]), ohne daß jedoch eine in der anderen aufgienge, weil sie eben nicht, so weit sie an sich sind, sondern vermöge ihrer substanziellen Einheit Eins sind.

An diese Trias, welche sich der Seele in der Betrachtung ihrer selbst darbietet, reihen sich andere Triaden, welche sich im Verhalten der erkennenden Seele zu den Gegenständen der sinnlichen Außenwelt und zu den durch die Außenwelt erlangten Eindrücken darbieten. Freilich können diese Dreiheiten nicht mehr Bilder, sondern nur Spuren der göttlichen Dreieinheit genannt werden [2]). So verhält es sich mit der Dreiheit, welche durch ein sinnliches Object, Abbildung desselben im Auge, Hinwendung des Sinnes auf das Object durch den Willen, constituirt wird. Das Object ist vom Subject substanziell verschieden, die Empfindung gehört einem niedrigeren Bereiche an, als der Wille. Aber auch die Dreiheit, welche sich aus der Analyse der rein innerlichen Vorstellung eines sinnlichen Objectes ergibt, gibt kein Bild der göttlichen Trias. Jene Dreiheit wäre: memoria, interna visio, utrumque copulans voluntas; die copulatio wird, weil sie gleichsam eine coactio (oder coagitatio) ist, cogitatio genannt. In der genannten Dreiheit wäre nun allerdings eine unitas substantiae vorhanden; sie kann aber, als dem äußeren d. i. auf's Sinnliche gerichteten Menschen angehörig, für kein Bild der göttlichen Dreiheit angesehen werden, welches sich nur in der auf's Ewige und Göttliche gerichteten Seite unserer Seele d. i. im inneren Geistmenschen ausdrücken kann. Demgemäß ist es auch unpassend, die Dreiheit: Vater, Sohn, Mutter als analogische Erläuterung der göttlichen Dreieinigkeit herbeizuziehen. Dieses Unternehmen verstößt direct gegen die Schrift, welcher zufolge nicht etwa der menschliche Vater einseitig Abbild des göttlichen Vaters, der menschliche Sohn Abbild des göttlichen Sohnes u. s. w. ist, sondern jeder Mensch nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen ist. Der Geschlechtsunterschied bedingt

[1]) Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle et meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Trin. X, n. 18.

[2]) Über diese vestigia siehe: Fulgentius de Trinitate ad Felicem Notarium, capp. 7. 8; vgl. Epist. 14, n. 23. 24.

nur diese Modification, daß der Mann als solcher Bild und Ehre Gottes, das Weib aber als solches des Mannes Ehre ist; sofern also das Weib einen von dem allgemein menschlichen Berufe zu unterscheidenden, unter jenem des Mannes stehenden Beruf verfolgt, ist sie nicht Gottes Bild. Augustinus will indeß nicht Jenen zustimmen, welche im Weibe specifisch die Sinnlichkeit repräsentirt sehen; das Bild der Sinnlichkeit ist die Schlange des Paradieses, das Weib im Gegensatze zu der durch den Mann repräsentirten ratio superior das Bild der ratio inferior d. i. der den zeitlich-irdischen Geschäften und Angelegenheiten zugewendeten Seite der Vernunftthätigkeit. Nun kann allerdings auch in der ratio inferior ein Bild der göttlichen Trinität wiederscheinen, sofern die durch den Glauben in die Seele aufgenommenen Wahrheiten des Glaubens Gedächtniß, Verstand und Wille beschäftigen. Denn das Glaubensleben des Gerechten gehört dem inneren Menschen an; und insofern ist bereits die unvollkommenste, aber mit innigem Antheil des Gemüthes verbundene geistige Beschäftigung mit den ersten Elementen der Glaubenswahrheit über jede auch noch so expedite, aber nur auf das Zeitliche, Irdische und Sinnliche als solches gerichtete Denk- und Willensthätigkeit der Seele schlechthin erhaben. Da indeß die Gottähnlichkeit der Seele der höchste und somit gewiß bleibende Vorzug der Seele ist, so kann in der geistigen Retention und Liebe des Glaubens, der doch nur dem Zeitmenschen angehört, nicht die vollkommene Abbildung der göttlichen Dreieinheit gesucht werden. Die wahrhafte Abbildung kann nur die Seele selber sein, die, indem sie denkend und wollend bei sich ist, nicht erst mittelst eines von Außen in sie Hereinkommenden, sondern unmittelbar durch sich selbst die göttliche Dreieinheit abgestaltet; und es wird sich nur darum handeln, wann und unter welcher Bedingung sie dieselbe durch sich selbst am Vollkommensten abgestalte? Offenbar dann, wenn sie Gott vollkommen ähnlich geworden ist; was nicht geschehen kann ohne fortwährende Erneuerung des inneren Menschen im Gedenken, Erkennen und Lieben Dessen, der sie geschaffen hat d. h. in der constant festgehaltenen Richtung des Geistes auf das ewig Wahre und Unveränderliche, in welcher Richtung des Geistes eben die Weisheit (im Unterschied von der Scienz der ratio inferior) besteht. Demgemäß bedingen sich gegenseitig die Vollkommenheitsgrade unserer Gotteserkenntniß und Abbildung Gottes in unseren

Seelen; die Vollendung Beider fällt aber in's Jenseits, und fällt mit der seligen Anschauung Gottes zusammen. Im Dießseits sehen wir Gott nur im Bilde, und dieses Bild ist unsere Seele, deren Anschauung ein Anschauen per speculum in aenigmate ist (1 Kor. 13, 12) — in aenigmate, weil wir von unserer Seele ebenso gut sagen können, wir schauen sie nicht, als wie, daß wir sie schauen. Denn die cogitatio ist gewissermaaßen eine visio animi; und wer sähe seine cogitatio nicht? Und doch wieder, wer mag sagen, daß er sie sehe? Die Abbildung der göttlichen Trias in unserer Seele ist durch alle Zeit eine unvollkommene; aber auch im Jenseits wird das Abbild dem Urbild nicht schlechthin gleichen. Das göttliche Wort geht aus dem eigensten Wesen des Vaters hervor und ist nicht bloß gleicher Essenz mit dem Vater, sondern selbst essenziell. Das menschliche Wort ist nicht lediglich und ausschließlich aus den Tiefen der menschlichen memoria geschöpft, da diese ursprünglich nicht Alles enthalten, und die menschliche Seele aus sich allein keinen anderen Bewußtseinsinhalt, als jenen des Wissens und der Gewißheit von ihrem Sein zu schöpfen vermag; überdieß bleiben im Menschen esse und nosse immer verschieden, daher sein Wort niemals, wie das göttliche, essentia de essentia sein kann. Dasselbe gilt in seiner Art von der mit dem heiligen Geiste zu vergleichenden Liebe des menschlichen Willens. Zudem sind memoria, intellectus, voluntas nicht das menschliche Ich oder die menschliche Persönlichkeit selber, sondern sie sind drei Vermögen des Ich; ihre göttlichen Urbilder sind aber selbst Personen, und constituiren demnach drei Personen, nicht Eine Person, wie der Mensch, dessen Seele jene drei Vermögen hat. Jene drei Personen sind eben die Trinität selber, die drei Vermögen der Menschenseele aber nur die Nachbildung der Trinität in etwas sachlich Verschiedenem; und diese Nachbildung tritt erst im Thätigsein der Seele nach dem Maaße der ihr verliehenen Möglichkeit hervor, indem ihre drei Fähigkeiten an sich nicht schlechthin schon die drei Personen als solche nachbilden, da ja das göttliche meminisse, intelligere, amare nicht auf die drei Personen vertheilt, sondern in jeder der drei Personen vorhanden ist.

§. 226.

Wir lassen dieser speculativen Darlegung der kirchlichen Trinitätslehre die Erlösungslehre des heiligen Augustinus folgen, soweit sie sich an die vorausgegangenen Entwickelungen anschließt [1]), und den Grundgedanken derselben, die Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, auf das Gebiet der christlichen Heilslehre überträgt, welcher die Aufgabe obliegt zu zeigen, wie das durch die Sünde entstellte Ebenbild Gottes im Menschen in und durch Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, wieder hergestellt werden soll. Der Mensch ist nach Gott geschaffen, die Seele vollendet sich in der Anschauung Gottes zum seligen Sein in der Wahrheit und Klarheit. Der Mittler dieser Anschauung ist das Verbum Dei, welches die unwandelbare Wahrheit selber, und zugleich die Leuchte unserer Seelen ist. Da aber die Menschenherzen in der Sünde sich verfinstert haben, so ist das Wort Fleisch geworden, um uns von der Verblendung und den dunklen Gelüsten unserer Herzen zu heilen und zu reinigen, und in Kraft dieser Reinigung uns dem Ewigen, das wir erfassen sollen, zu contemperiren. Wir mußten gereiniget werden von dem Schmutze der Sünde und von der Hoffart unserer verblendeten Herzen. Das Mittel der Reinigung von der Sündenschuld war das Blut des Gerechten, das Mittel der Reinigung von der hoffärtigen Verblendung die demüthige Herablassung und Selbsthingebung Dessen, der Gott war. Gott ist also ein gerechter Mensch geworden, um bei Gott für den versündeten Menschen als Intercessor einzutreten, und durch seine Hingebung für uns unsere Herzen zum demüthigen Danke und zur demuthvollen Liebe gegen den erbarmungsreichen Gott zu rühren, der uns durch seine menschenfreundliche Huld zeigte, wie sehr er uns geliebt, und durch seine schmerzenreiche Sühne, die er für uns übernahm, uns zeigte, wie tief Diejenigen gesunken waren, zu welchen er in liebreicher Erbarmung sich herabgelassen. Es gibt wol Einige, welche glauben, der Mensch vermöge durch eigene Kraft sich zu reinigen und zur Anschauung der ewigen Wahrheit zu befähigen; aber dieser Wahn ist eine Ausgeburt der schlimmsten

---

[1]) De Trinitate, Liber quintus. Vgl. auch Bd. I, S. 389.

und gottwidrigsten aller Verirrungen, eine Ausgeburt des Hochmuthes, bei welchem der Teufel, ad ima mediator et ad summa conclusor, die Menschenseele am sichersten festhält. Was hat denn die antike Philosophie, die im Namen der ideellen Vernunftwahrheit gegen die christliche Lehre von der Erlösung und Auferstehung Einspruch thut, durch die ewigen Ideen alles Seienden und Geschehenden, auf welche sie mit Recht verwies, entdeckt? Hat sie irgend Etwas von Dem, was der irdischen Erfahrung angehört, mittelst jener Ideen entdeckt und aus denselben abgeleitet, sind ihre Erkenntnisse des Wirklichen nicht ganz und gar aus natürlicher und geschichtlicher Empirie gewonnen? Vermochten sie ihre durch Beobachtung und Erfahrung erlangten Erkenntnisse aus ihren Ideen irgendwie zu vervollständigen und zu ergänzen? [2])

Daraus folgt nun, daß die christliche Erkenntniß zusammt dem christlichen Hoffen und Vollendungsstreben ganz und gar auf dem Boden des Glaubens stehe. Es handelt sich nicht bloß darum, uns in angeborner Geisteskraft zum Gedanken des Ewigen zu erheben, sondern auch um das Vermögen und die Mittel, zur beseligenden Vereinigung mit der ewigen Wahrheit zu gelangen [3]), und diese

---

[1]) Persuadendum erat homini, quantum nos dilexerit Deus et quales dilexerit; quantum, ne desperaremus; quales, ne superbiremus. Trin. V, n. 2.

[2]) Numquid potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis quae secundum naturam sunt, fugiendisque contrariis? Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt, et aliis experta atque conscripta crediderunt? Quominus mirandum est, nullo modo eos potuisse prolixiorum saeculorum seriem vestigare, et quamdam metam hujus excursus, quo tanquam fluvio genus decurrit humanum, atque inde conversionem ad suum cuique debitum terminum. Ista enim nec historici scribere potuerunt longe futura et a nullo experta atque narrata. Trin. V, n. 21.

[3]) Purgationem sibi isti virtute propria pollicentur, quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte contingere: quod Christianos multos ex fide interim sola viventes nondum potuisse derident. Sed quid prodest superbienti et ob hoc erubescenti lignum

Mittel und diese Möglichkeit sind uns nach den Überzeugungen unseres Glaubens in der Menschwerdung des ewigen Wortes, des eingebornen Sohnes Gottes geboten, dessen erbarmungsreiche Hilfe ganz und gar mit den thatsächlichen Zuständen unseres degradirten, von der rechten Ordnung abgekommenen Seins congruirt. Wir sind nämlich, was kein Christ bezweifelt, einem doppelten Verkommen und doppelten Tode, der Seele und des Leibes, verfallen, und daher auch einer doppelten Heilung bedürftig geworden, und harren einer doppelten Auferstehung entgegen, der Seele und des Leibes. Der Tod der Seele ist ihre Gottlosigkeit, der Tod des Leibes ist seine Corruptibilität, welche letztlich zur gänzlichen Scheidung der Seele vom Leibe führt. Denn wie die Seele dadurch stirbt, daß sie von Gott verlassen wird, so stirbt der Leib, indem ihn die Seele verläßt; die Seele fällt, indem Gott von ihr weicht, der Thorheit (Geistlosigkeit) anheim (fit insipiens), der Körper erstarrt, von der Seele verlassen, zur völligen Leblosigkeit (fit exanime). Das Geschick des leiblichen Todes ist für diese Zeit unausweichlich, und die Wiedererstehung des Leibes ist an das Ende aller Zeit verlegt; die Seele aber soll im Leben der Zeit durch die Buße aus ihrem Tode erweckt werden, und im Glauben an den Heiland Christus ein neues Leben beginnend von Tag zu Tag sich mehr und mehr erneuern und zu allem Guten erstarken. Auf diese unsere doppelte Erneuerung und Wiederbelebung, der Seele nämlich und des Leibes, bezieht sich causativ und vorbildlich (sacramento et exemplo) der leibliche Tod und die leibliche Auferstehung des Herrn: Duplae morti nostrae impendit simplam suam. Der Leidenstod und die Auferstehung des Herrn beziehen sich auf die Schmerzgeburt der inneren Bekehrung in Reue und Buße, und auf die Auferstehung des inneren Menschen in uns; die Auferstehung Christi aber auf die zukünftige Auferstehung unserer Leiber. So sollten wir also in Kraft des Todes Christi von einem zweifachen Tode befreit werden, in Kraft der Auferstehung Christi in zweifacher Weise wieder erstehen.

---

conscendere, de longinquo prospicere patriam transmarinam? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ligno ad eam venienti, quo dedignatur ille portari? Trin. V, n. 20.

Die eben erwähnte impensio simpli ad duplum ist die Vo
führung eines durch Gottes erbarmende Huld eingeleiteten Unific
tionsprocesses der durch die Sünde von dem Einen wahren Go
und Gute abgekommenen, in den Zerrissenheiten und Nichtigkeit
einer vielgespaltenen Vielheit verkommenen Menschheit; Christus
der Mittler zwischen dem Einen Gotte und den Vielen, die dur
Einverleibung in ihn sich zur Einheit sammeln, und durch ihn m
Gott Eins werden sollen. Diese Unification vollführt sich dur
wirksames Eingreifen des göttlich Einen in das nach allen B
ziehungen Vielfache und Getheilte unserer Zustände; aus der wechs
seitigen Durchdringung des Einen und Vielen ergibt sich ein dur
Zahlverhältnisse ausdrückbarer Rhythmus als consonantia coapt
tionis. Der mathematische Ausdruck dieser Wechseldurchdringung i
die Sechszahl, welche das unum und duplum und die Summ
aus Beiden in sich faßt: $1 + 2 + 3 = 6$. In sechs Tagen hat Go
seine Werke vollendet, in sechs Zeiten vollendet sich das Dasein d
Menschheit auf Erden; wie der Mensch am sechsten Tage geschaffe
worden, so ist Christus mit dem Beginne der sechsten Erdenzeit d
Menschen in's Leben der Menschheit eingetreten, und sein Reif
zur irdischen Geburt aus dem Schooße der Jungfrau, sowie sei
Vollendung zur glorreichen Auferstehung durch sein heiliges Leide
sind in das, die natürliche Zeit und Ordnung beherrschende Ges
der Sechszahl verschlungen. Zum Verständnisse Dessen ist zu b
merken, daß das Mondenjahr aus 360 Tagen besteht, welche ei
Product aus 6 und 60 (die Sechszahl in der höheren Ordnun
der Zehner) ist; die das Mondenjahr zum Sonnenjahr ergänzende
$5\frac{1}{4}$ Tage können, sofern der beginnende neue Tag neben den fün
vorausgehenden gerechnet wird, als 6 Tage gezählt werden, un
überdieß besteht der $\frac{1}{4}$ Tag selber wieder aus 6 Stunden. So ruht
denn auch Christus 9 Monden und 6 Tage unter dem Herzen Mari
ehe er an das Licht des irdischen Tages geboren wurde; die hie
durch vollgewordenen 276 Tage sind ein Product aus 46 und 6 -
zur Bestätigung und in höherem Sinne vor sich gehenden Erfül
lung der Worte: Quadraginta et sex annis aedificatum est tem
plum (Joh. 2, 19). Vom Verscheiden Christi bis zu seiner Aufer
stehung verfloßen 36 Stunden, welche die quadratirte Zahl de
Vollendung ausdrücken: 6×6. Nebstdem ist aber 36 die Summ
aus 24 und 12, nämlich des Einen vollen, vierundzwanzigstün

Das Leben und die Wirksamkeit des Apollinaris, Bischofs von Laodicea, fällt in die Zeit der arianischen Kämpfe, an welchen er in den Reihen der Rechtgläubigen thätigen Antheil nahm; er war ausgezeichnet durch weltliche Bildung und Gelehrsamkeit, welche er, als Julian der Abtrünnige durch kaiserliche Machtgebote die Christen von dem Antheile an den Errungenschaften hellenischer Bildung und Erudition ausschließen wollte, zur Schaffung einer christlichen Literatur als Ersatzmittel für die der christlichen Jugend entzogenen heidnischen Klassiker zu verwenden gedachte [1]). Von diesen Bestrebungen ist nun allerdings Nichts übrig geblieben; wol aber berichtet Epiphanius [2]), daß sowol er selbst, als Athanasius und alle Rechtgläubigen den verehrungswürdigen Greis stets hoch in Ehren gehalten hätten [3]), woraus denn auch hervorgeht, daß die Streitigkeiten über seine falschen Sätze erst in seinen letzten Lebensjahren begonnen haben müssen [4]). Epiphanius gesteht [5]), daß ihm die ersten Nachrichten, die ihm über die Irrthümer des Apollinaris zugiengen, völlig unglaublich schienen; er meinte, Apollinaris müsse von Solchen, welche sich auf seinen Namen beriefen, mißverstanden worden sein, und dieß dünkte ihm um so wahrscheinlicher, da die sogenannten Apollinaristen in ihren Angaben über die vermeintliche Lehre ihres Meisters durchaus nicht einig waren. Einige giengen so weit, zu behaupten, Christus hätte seinen menschlichen Leib aus dem Himmel mitgebracht; Andere sagten, er hätte bloß einen menschlichen Leib, aber keine menschliche Seele angenommen; wieder Andere nahmen keinen Anstand, dem Leibe Christi eine Consubstanzialität mit Gott zuzuschreiben. Die unruhigen Bewegungen, welche hiedurch in der kleinasiatischen und griechischen Kirche hervorgerufen wurden, veranlaßten den Bischof Epiktet von Korinth, sich an Athanasius zu wenden, mit der Bitte, ein ernstes Mahnwort an die Urheber jener Störungen zu richten. Athanasius entspricht der

---

1) Vgl. Socrates H. E. III, 16; Sozomenus H. E. V, 18.

2) Haer. 77, n. 2.

3) Andere Zeugnisse ähnlicher Art zu Gunsten des Apollinaris: Hieronymus ep. 15 (Opp. ed. Martianay Tom. IV, P. II, p. 342); Nilus Lib. I, ep. 257. — Vgl. auch Bd. I, S. 212, Anm. 4.

4) Vgl. Oben S. 41.

5) L. c.

[illegible]

[illegible]

§ [illegible]

[illegible] auch das [illegible] zu ihrer vollen Integrität und wahren Be[illegible] sich [illegible] im Verhältniß zur göttlichen Natur und Subsi[illegible] richtig zu bestimmen, oder vielmehr, die im kirchlichen Be[illegible] feststehende Anschauung von der Person Christi gegen jede [illegible] Alteration und Verstümmlung zu wahren, und im Gegen[illegible] solchen Entstellungen begrifflich durchzubilden. Den äußeren [illegible] hiezu gaben die Irrlehren des Apollinaris, Nestorius und E[illegible] deren Bekämpfung eine Epoche von drei Jahrhunderten füll[illegible] zu einer mit strenger Folgerichtigkeit bis in's Einzelnste geh[illegible] Durchbildung der kirchlichen Lehrbestimmungen über die Pe[illegible] Christi führte.

schließen. Von den Schriften, in welchen Apollinaris seine Irrthümer vortrug, haben sich nur einige Fragmente erhalten, welche bei Gregor von Nyssa, Theodoret [1]), Leontius von Byzanz [2]) sich

---

dissert. 3, p. XLVIII), Montfaucon (Opp. Chrysost., Tom. III p. 737 ff.), Maffei (Istoria diplomatica, Mantua 1727, p. 261 ff.) bezweifelten aus mancherlei äußeren und inneren Gründen die Echtheit des Briefes; Dupin (Nouv. Biblioth. des Auteurs Ecclesiast., Tom. III, p. 37. 38) gibt mit Harbouin die Echtheit des Briefes zu, nicht aber die von protestantischer Seite versuchte Auslegung jener Stelle, die das Abendmahl betrifft. Tillemont (Mémoires, Tom. XI, p. 342) erklärt, man müsse die Stelle im Sinne aller sonstigen Äußerungen des Chrysostomus über die Eucharistie interpretiren; wenn sie eine solche Auslegung nicht vertrage, so sei, wo nicht der ganze Brief, doch gewiß sie unterschoben. Heute gilt der ganze Brief für unterschoben; vgl. Fessler Institut. Patrolog., Tom. II, p. 116, Anm. — Inhalt der mehrerwähnten Stelle des Briefes über das Abendmahl ist eine Vergleichung der Incarnation Christi mit seiner Gegenwart in der Eucharistie, welche Gegenwart die protestantischen Controversisten dem Wortlaute des Textes gemäß als Impanation fassen zu müssen glaubten. In Wahrheit aber will der Verfasser doch nur sagen, daß das Brot durch die Consecration nicht in die göttliche Substanz verwandelt werde, so wenig als die Menschheit Christi oder der Leib Christi dadurch, daß ihn der Logos angenommen, göttlicher Natur geworden ist.

[1]) De Incarnationis Dominicae Sacramento, capp. 5—7; Epist. 46 u. 48. — Der bei Leontius (Contr. Eutych. et Nestor. Lib. I, vgl. Mai Spicil. Rom. X, P. II, p. 37) erwähnte Ambrosius, der von ihm fälschlich als Bischof von Mailand bezeichnet wird, dürfte Ambrosius Alex. sein, dessen Schrift gegen Apollinaris von Hieronymus (Catal. Vir. illustr., c. 126) erwähnt wird. Neben den vorerwähnten Briefen des Ambrosius mögen auch jene des Nilus (Lib. I, ep. 257 u. 272; Lib. II, ep. 40 u. 49) nicht unerwähnt bleiben.

[2]) De Incarnatione Domini. Abgedruckt in Maji Nov. Biblioth. Patrum, Tom. II, p. 32—74. — Auch der Vorgänger Cyrill's, Theophilus von Alexandrien, polemisirt in einem seiner, von Hieronymus übersetzten Osterbriefe (vgl. Unten §. 273) gegen Apollinaris. Siehe Hieron. Opp. (ed. Martianay) Tom. IV, P. II, p. 694. 695.

[1]) Haer. Fab. IV, 8; ferner mehrere Fragmente in den Dialogen, welche Polymorphus v. Eranistes betitelt sind.

[2]) Adversus fraudes Apollinistarum. In der lateinischen Übersetzung des Fr. Turrianus in Canisii Lectt. antiqq. Tom. I, p. 600 ff.; im griechischen Texte in Maji Spicil. Rom., Tom. X. P. II, p. 128 ff. Bei Leontius finden sich Bruchstücke, nicht nur aus Apollinaris, sondern auch aus den

finden. Seine Irrthümer auf christologischem Gebiete floßen aus einer eigenthümlichen Anwendung der platonischen Dreitheilung des Menschen auf Christus [1]), und sind sonach gewissermaaßen als eine Fortsetzung der arianischen Irrthümer anzusehen, deren Subordinatianismus in der Dreieinigkeitslehre gleichfalls aus dem falschen Platonismus der alexandrinisch-philonischen Gotteslehre sich ableiten läßt. Nach Theodoret [2]) hat sich Apollinaris, obwol er das Nicänum vertheidigte, selbst dem Einflusse des Subordinatianismus nicht ganz zu entziehen vermocht, indem er Geist, Sohn, Vater als Großen, Größeren, Größten übereinander stellte, was nun freilich, wie Theodoret weiter noch hervorhebt, mit der Substanzeinheit der drei Personen, an welcher doch auch Apollinaris festhielt, sich schlechterdings nicht vereinbaren läßt.

§. 228.

Athanasius faßte ungefähr ein Jahr nach seinem Briefe an Epiktet eine zweite, gegen die Apollinaristen gerichtete Schrift ab [3]), in welcher indeß der Name des Apollinaris nicht erwähnt wird, ebenso wenig als in dem Briefe an Epiktet [4]). Er scheidet die Irrthümer der Neuerer in zwei Klassen; die Einen denken über den Leib Christi, andere über die Seele Christi häretisch. Während nämlich die Einen den Leib Christi für einen ungeschaffenen, himm-

Schriften seiner Schüler Valentinus, Timotheus, Bischof Job. Wir ersehen aus diesen Mittheilungen, daß die Apollinaristen unter sich selber gespalten waren; Timotheus gehörte zur Partei der Polemianer, welche, nach Polemo, des Apollinaris vornehmsten Schüler, sich nennend, eine Vermischung (*συνουσίωσις*) der zwei Naturen in Christus behaupteten, worin ihnen indeß von Valentinus und seinen Anhängern widersprochen wurde.

[1]) Noch näher legt sich eigentlich der Vergleich mit der aristotelischen Anthropologie, in welcher der *νοῦς* freilich für alle Menschen dasselbe bedeutet, was bei Apollinaris der an die Stelle des menschlichen Pneuma tretende göttliche *νοῦς* speciell für die Person Christi bedeutet.

[2]) Haer. Fab. IV, 8.

[3]) *Περὶ σαρκώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολιναρίου.*

[4]) Athanasius nennt den Apollinaris nur einmal, in seinem Tomus ad Antiochenos n. 18, wo er erzählt, daß unter den Unterzeichnern der Beschlüsse der alexandrinischen Synode a. 362 auch einige von Apollinaris abgesendete Mönche sich befunden hätten.

lischen, göttlichen Leib ausgeben, sprechen die anderen Christo eine menschliche Seele ab, und lassen an die Stelle dieser, oder des menschlichen Geistes den Logos treten. Die erstere Behauptung führt auf den Widersinn, daß entweder die göttliche Natur leidensfähig sei, oder Christus nur zum Scheine gelitten habe, wie die Manichäer meinten. Gegen die Identification des menschlichen Leibes Christi mit der göttlichen Natur spricht zudem Alles, was die Schrift über Erzeugung, Wachsthum, Entwickelung des Leibes Christi sagt; abgesehen davon, daß durch eine solche Annahme der organische Lebensverband Christi mit dem erlösungsbedürftigen Geschlechte ganz aufgehoben wird. Die Christo gezollte Anbetung, auf welche sich die Neuerer berufen, gilt nicht dem erschaffenen Fleische Christi als solchem, sondern der Person Dessen, der das Fleisch angezogen hat [1]). Hatte Christus keinen solchen Leib, wie wir übrige Menschen ihn haben, so fällt der Hauptzweck seines Kommens weg [2]). Das Wort ist Fleisch geworden, um die dem Tode und Verderben anheim gefallene Menschennatur wiederherzustellen; der erste Act ihrer Wiederherstellung war ihre Annahme durch Christus, in ihrer Vereinigung mit ihm erlangte sie zuerst wieder, dem Tode entrissen, ein unvergängliches Sein, in ihm stieg sie verklärt in die Himmel empor. Das evangelische Stamm- und Geschlechtsregister Christi leitet den menschlichen Ursprung Christi von Abraham und Adam ab; wie ist dieß vereinbar mit der Vorstellung, daß er seinen Leib vom Himmel mitgebracht habe? Hätte dieser Leib als ein ungeschaffener im Himmel präexistirt, so hätten wir statt der consubstanzialen göttlichen Trias eine göttliche Tetras zu bekennen. Nun sagen wol Einige, so sei es nicht gemeint; man wolle nur behaupten, das vom Logos angenommene Fleisch sei dem Logos consubstanzial geworden. Daraus würde also folgen, daß etwas Geschaffenes in die göttliche Natur umgewandelt oder Gott werden könne; wie kann man sich da noch über Arius entrüsten, der eben diesen Folgesatz zu einem Hauptsatze seiner Lehre über Christus machte, welcher, obwol ein Geschaffener, göttlich oder Gott geworden sei? Zudem steht in der Schrift Nichts von

---

[1]) Diesen Gegenstand behandelt Athanasius im Besonderen in seiner Epistola ad Adelphium, Opp. Tom. I, P. II, p. 911—916.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 392–396.

jener angeblichen Gottwerdung des Fleisches Christi; wir lesen wol, daß das Wort Fleisch geworden, nirgends aber, daß das Fleisch Gott geworden sei.

Eine besondere Eigenthümlichkeit der Neuerer ist, daß sie zwischen äußerem und innerem Menschen unterscheidend, an die Stelle des Letzteren in Christus den Logos als göttlichen νοῦς treten lassen. Hier fragt es sich nun, was unter dem äußeren Menschen verstanden sein soll; doch gewiß nicht allein der sichtbare Leib, sondern zugleich auch die ihn belebende Seele? Aber ist denn nicht eben die Seele der innere unsichtbare Mensch? Oder hatte Christus keine Seele? Wie kann man dann von einem Sterben Christi am Kreuze reden? Ist nicht die Seele Christi in den Inferus hinabgestiegen, um sich den dort gefangen gehaltenen Seelen der abgeschiedenen Väter zu zeigen und die Fesseln ihrer Gefangenschaft zu brechen? Oder soll es außer Leib und Seele noch ein Drittes im Menschen geben, was der Logos in der Fleischwerdung nicht angenommen hat, und was demnach auch von seiner soterischen Wirksamkeit ausgeschlossen wäre? Die Neuerer meinen, Christus habe nicht die vollständige Menschheit, sondern nur den des Sündigens nicht fähigen Theil des Menschenwesens annehmen können; an die Stelle des die Sünde wirkenden Principes sei in Christus der göttliche νοῦς getreten. Dieß heißt die Menschennatur lästern, als ob ihr die Sünde eingeboren wäre, und zu ihrem Wesen gehörte. Hat Gott den Adam als Sünder geschaffen? Erst durch Adam's Sünde wurde die Menschennatur verdorben und dem Tode überantwortet; der göttliche Logos hat sie angenommen, um sie wiederherzustellen, der verderbenden Macht der Sünde und des Teufels zu entreißen. Hätte Christus bloß den sichtbaren Menschenleib annehmen, das innere, unsichtbare Menschenwesen aber dem Teufel als Beute lassen sollen? Der Fürst dieser Welt fand Nichts von seinen Werken an Christus (Joh. 14, 30); um so viel weniger wird der incarnirte Logos irgend eines seiner Werke der Bosheit des Teufels preisgegeben haben. Wie erklären sich die pathologischen Affecte Christi (Joh. 11, 33), wenn er keine menschliche Seele hatte? Das Ergriffensein und Erschüttertsein ist nur als Zustand einer mit Gefühl und Vernunft begabten Seele denkbar. Wenn demnach Christus sagt, daß seine Seele erschüttert sei, so bekennt er die Integrität seiner Menschheit; sowie er umgekehrt mit den Worten „ich habe

die Welt besiegt“ der Macht seiner Gottheit Zeugniß gibt. So stellt er demnach sich uns dar als vollkommener Gott und vollkommener Mensch in Einer Person. Was er als Gott geschaffen und geordnet, hat er als Mensch selber angenommen, und das Angenommene mit der Kraft der Erneuerung, Heiligung und Segnung durchdrungen, um durch die Berührung seines Leibes das Verderbniß kranker Menschenleiber hinwegzubannen, durch das Erscheinen seiner Seele (im Inferus) die gefangenen Seelen zu befreien, und überhaupt durch die von seiner göttlichen Natur getragenen und durchdrungenen Kräfte seiner seelisch-leiblichen Menschennatur den geistigen und leiblichen Tod aus der Menschheit zu bannen, und uns das ewige Leben zu erwerben, wofür er seinen Leib und seine Seele als Lösegeld einsetzte, das Leiden seines Leibes für unsere Leiber, die Leiden seiner Seele für unsere Seelen. Noch seine letzten Leiden am Kreuze bekunden die Integrität seiner Menschennatur, das seinen Wunden entströmende Blut bekundet die Wahrhaftigkeit seines Fleisches, das Wasser, das seiner Seite entfloß, die göttliche Reinheit seines Leibes; sein Rufen mit lauter Stimme und das Aufgeben des Geistes unter Neigung des Hauptes zeigt, daß eine menschliche Seele in ihm war, jene Seele, die er nach seinen eigenen Worten für seine Schafe hinzugeben gekommen war.

Athanasius setzt seine Polemik gegen die Apollinaristen in einer weiter folgenden Schrift fort [1]), welche in den Editionen seiner Werke der vorausgegangenen Schrift als zweites Buch angeschlossen wird. Zunächst wendet er sich gegen die Identification des Logos mit Christus, als ob die Begriffe Beider sich vollkommen deckten; der Logos ist erst durch die Annahme des Fleisches zum Christ geworden, wie denn auch die Salbung (*χρίσις*) nur unter Voraussetzung der Menschwerdung denkbar ist; denn als Gott bedurfte Christus keiner Salbung, nächstes und unmittelbares Subject der Salbung kann nur ein sichtbarer Leib sein. Der Apostel Paulus verbindet den Begriff des Christ's allenthalben mit jenem des heilswirkenden Leidens und Sterbens Christi: Apstgsch. 16, 23; 1 Kor. 5, 7; 1 Tim. 2, 6; 2 Tim. 2, 8. Es ist nicht einzusehen, wie die Neuerer sich gegen irgend eine der ihnen mißliebigen Con=

[1]) *Περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ, καὶ κατὰ Ἀπολιναρίου.*

Apollinaris Schriften, welche den Titel führt: *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* [1]). Dieser Titel soll nun so viel besagen, daß die göttliche Einfleischung der menschlichen ähnlich sei. Da nun das Abbildende dem Vorbildenden vorausgeht, so müßte jene menschliche Einfleischung, welcher die göttliche ähnlich ist, vorausgegangen sein. Nun ist aber der Mensch das letztgeschaffene aus allen Geschöpfen; wie kann demnach die vorzeitliche göttliche Einfleischung nach dem Muster der menschlichen vollbracht worden sein? Und wie kann sie, wenn sie „auf andere Art" vor sich gegangen sein soll, als letztere, derselben ähnlich sein? Dieses sein Theologumenon will Apollinaris der falschen Ansicht Jener gegenüberstellen, welche aus der Jungfrau Christum als *ἔνθεος ἄνθρωπος* entstanden sein lassen, während es doch schon Heiden und Häretiker als unmöglich erkannt hätten, daß ein Gott als Mensch geboren werde. Allein die Ansicht, welche Apollinaris bekämpfen will, ist von niemand aufgestellt worden, also lediglich nur von ihm selber fingirt. Indeß dient ihm diese Fiction nur als Maske, um einer Behauptung entgegengesetzter Art Bahn zu brechen; er will nämlich die göttliche Natur des Sohnes dem Leiden und der Sterblichkeit unterwerfen, als ob eine derartige Immutation, wodurch das Göttliche leidenden Zuständen unterworfen werden soll, nicht das Allerwidersinnigste wäre. Die göttliche Wesenheit des Sohnes sei dem Leiden und Sterben anheimgefallen, würde so viel bedeuten, als daß Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Macht, Licht dem Tode anheimgefallen seien. Nach Joh. 3, 13 — meint Apollinaris — muß Christus als Menschensohn vom Himmel gekommen sein. Demnach müßte er im Himmel einen menschlichen Vater haben; wie kann er aber dann Sohn Gottes

---

[1]) Bei Theodoret und Leontius Byzantinus werden noch zwei andere Werke des Apollinaris erwähnt: *Λόγος εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως — Ἡ κατὰ μέρος πίστις.* Von letzterem Werke erzählt Leontius, daß es von vielen Gläubigen ganz arglos für ein Buch des Gregorius Thaumaturgus gehalten werde. Dieß mag der Grund sein, weßhalb in dem fünften der pseudoathanasianischen Dialogen de Trinitate die Widerlegung des Apollinaristen einem Bischof Gregorius in den Mund gelegt ist. — Leontius erwähnt noch andere Suppositionen solcher Art; dem Papste Julius habe man einige Briefe des Apollinaris, andere Abhandlungen desselben dem Athanasius zugeschrieben.

genannt werden? Gott ist er — antwortet Apollinaris hierauf — zufolge seines eingefleischten Pneuma; Mensch aber zufolge des von Gott genommenen Fleisches. Aber woher hat Gott das Fleisch d. h. das leibliche Gebilde genommen? Der Leib Adam's ward aus Erde gebildet, und jedes andere Menschengebilde stammt nach Moses vom Fleische Adam's. Dieß soll nun in Bezug auf Christus nicht zuläßig sein, weil von Adam nur fleischliche Menschen abstammen d. i. solche Menschen, die mit den Lüsten des Fleisches zu ringen haben [1]); das nicänische Concil definire: De coelo descendit et homo factus est — gegen Paul von Samosata sei schon früher erklärt worden: E coelo Deus factus est Christus. Darnach hätte die zeitliche Incarnation und Geburt nur die Bedeutung eines Erscheinens des vor aller Zeit vorhandenen Gottmenschen, nicht eine Selbstentäußerung und eine Annahme der Knechtsgestalt. Er geht nun consequent weiter, und sieht in seinem eingefleischten Νοῦς den Abglanz Gottes und das wesensgleiche Ebenbild des ewigen Vaters, von welchem im Hebräerbriefe die Rede ist, als ob das geistige Wesen des Vaters in einem körperlichen Wesen sein getreues und vollkommenes Abbild haben könnte. Apollinaris sagt nun freilich, daß dieses Gebilde vermöge seines pneumatischen Innenwesens das Bild des Vaters sei; durch seine Körperlichkeit sei es supereminenter Weise zugleich auch Menschenbild. Aber, besteht denn das Wesen des Menschen in seiner Körperlichkeit, ist nicht die Vernünftigkeit (τὸ λογικὸν) das Charakteristicum des Menschen im Unterschiede von anderen Körper- und Sinnenwesen? Dieß anerkennt nun freilich auch Apollinaris, aber in einer verkehrten Weise, wenn er nämlich sagt, Christus sei in der Zeit nicht

---

[1]) Ὅς ἅγιος ἐκ γεννητῆς; (quis sanctus a nativitate?) — ruft Apollinaris aus. Hätte er sich doch, erwidert Gregor, an Jerem. 1, 5 erinnert: Priusquam te formarem, ex utero sanctificavi te! — Ambrosius begegnet dem Oben im Texte erwähnten Einwande des Apollinaris: Qui alios regebat, se regere ipsum non poterat? Qui peccata donabat, peccatum ipse faciebat? Desinant nimium solliciti isti, tanquam paedagogi Christi, vereri, ne etiam in ipso concupiscentia carnis legem mentis oppresserit, quae non oppressit in Paulo, sed tantummodo repugnavit. Athleta Christi victorias mentis numerat suae; hi trepidant ne caro titubaverit in Domino, quae vicit in servulo? De incarn. dom. sacrament., n. 69.

Mensch, sondern wie ein Mensch (ὡς ἄνθρωπος) geworden, indem er uns Menschen in Bezug auf den vorzüglichsten Theil des Menschenwesens[1]) nicht consubstanzial geworden ist. Wenn er nun aber κατὰ τὴν οὐσίαν etwas Anderes als Mensch war, so ist ja Alles, was von ihm als Menschen im Evangelium erzählt wird, lauter Schein und Gaukelei gewesen; er hat niemals gegessen, getrunken, geschlummert, gelitten, ist nicht gestorben und nicht von den Todten auferstanden. Apollinaris läugnet aber auch die Gottheit Christi; denn während der Sohn nach Paulus von Ewigkeit her in forma Dei und Gott gleich war, ist er nach Apollinaris nur σύμφυλος Θεοῦ, ejusdem generis ac Deus, also nicht selber Gott, sondern nur gottverwandt. — Apollinaris läugnet, daß Christus eine vernunftbegabte Seele gehabt habe; wie ist mit dieser Läugnung das Wort Christi Joh. 10, 18 zu vereinen: Potestatem habeo, ponendi animam meam? Ist diese anima vernunftlos, so war in Christus Gott mit einem vernunftlosen Thiere geeiniget! Nur durch die gezwungensten Auslegungen vermag Apollinaris aus den Worten Christi Luk. 22, 42 das Zeugniß für das Vorhandensein eines vom Gotteswillen verschiedenen menschlichen Willens Christi hinwegzuraisonniren. Apollinaris wirft der rechtgläubigen Anschauung von der Persönlichkeit Christi vor, daß sie die Einheit der Person aufhebe; es wären dann zwei Söhne Gottes in Christus vorhanden, einer, der es von Natur aus ist, der andere durch Adoption. Als ob ein solches Adoptionsverhältniß nicht auch dann vorhanden wäre, wenn der Gott in Christus einen verstümmelten,

---

[1]) Gregor will die von Apollinaris aufgestellte trichotomische Theilung des Menschenwesens nicht geradezu verwerfen, kann aber nicht zugeben, daß dieselbe aus 1 Theff. 5, 23 zu entnehmen sein sollte, indem die daselbst erwähnten Unterschiede zwischen dem pneumatischen, psychischen, fleischlichen Menschen nur in ethischem Sinne gemeint seien — Unterschiede, welche nach der Lehre des Apostels durch Heiligung des Herzens und Sinnes, der Seele und des Leibes aufgehoben werden sollen. Noch schwächlicher ist die Herbeiziehung von Dan. 3, 86: Benedicite spiritus et animae justorum zur Begründung eines realen Unterschiedes von πνεῦμα und ψυχή. Wenn die Seele vernunftlos ist, wie kann sie Gott preisen? In spiritu Deo servire (Röm. 1, 9) heißt Gott auf geistige Weise dienen; diese Aufforderung enthält ebenso wenig als Joh. 4, 20 irgend eine Aussage über die ontologische Unterschiedenheit des πνεῦμα von der ψυχή.

der vernünftigen Seele entbehrenden Menschen zu eigen hätte! Das Fleisch ist für jeden Fall etwas von Gott wesenhaft Verschiedenes, ob es nun durch eine vernunftlose oder vernünftige Seele informirt sei, die von Apollinaris gerügte Dualität also auch in seiner Vorstellung von Christus vorhanden. Wenn Christus alle constitutiven Theile des Menschenwesens an sich habe, meint Apollinaris, so könne er nicht der himmlische Mensch, sondern nur ein Gefäß Gottes sein. Also die Integrität des Menschen ist ein Hinderniß der Einfleischung, die Verstümmelung der Menschennatur nothwendige Bedingung der Incarnation! Er glaubt, der Logos könne nur unter der Bedingung, daß er an die Stelle des menschlichen πνεῦμα trete, seine göttliche Immutabilität bewahren. Er merkt nicht, daß er hiemit den Logos auf gleiche Stufe mit dem menschlichen Geiste stelle; kann die menschliche Natur den Logos ebenso gut, wie das Pneuma fassen, so sind ja Logos und Pneuma, so zu sagen quantitativ gleich. Oder will man dieß nicht zugeben, so muß man annehmen, daß der Logos in ein Pneuma verwandelt und somit immutirt worden ist. Hat umgekehrt, wie Apollinaris behauptet, der Logos durch Annahme des Fleisches keine Änderung erlitten, so wird er um so weniger durch seine Vereinigung mit dem menschlichen Pneuma einer Immutation unterlegen sein. In einem Puncte verstößt Gregor von Nyssa gegen die kirchlichorthodoxe Lehre, wenn er am Schlusse seiner Schrift gegen Apollinaris behauptet, daß Christus durch seine Auferstehung und Himmelfahrt auch leiblich vergottet, nicht mehr in der Gestalt des Menschensohnes zum Gerichte kommen werde [1]. Er hält es für eine fleischliche Auffassung der Worte Christi Matth. 16, 27, zu glauben, daß die gött liche Herrlichkeit Christi anders, als im Geiste geschaut werden könnte; und Apollinaris mache sich dieser fleischlichen Auffassung schuldig, indem er die bezüglichen Worte Christi: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ nicht in geistiger, sondern menschlicher Weise verstanden wissen wolle.

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 409.

§. 231.

Ambrosius knüpft seine Polemik gegen den Apollinarismus an jene gegen den Arianismus an [1]), und urgirt gegen die beiden Häresien gemeinsame Behauptung der Einwesigkeit Christi die Unterscheidung einer doppelten Geburt Christi, der ewigen und der zeitlichen aus der Jungfrau. Das ewige Wort und das vom Worte angezogene Fleisch sind zwei verschiedene Naturen; demgemäß können die Zuständlichkeiten des passiblen Fleisches Christi nicht Zuständlichkeiten der impassiblen göttlichen Natur Christi sein, obwol sie Zuständlichkeiten Christi sind, der in der Zweiheit der in ihm vereinigten Naturen doch nur Einer ist [2]). Aber freilich darf man wieder nicht so weit gehen, wie Apollinaris [3]), welcher die göttliche

---

[1]) Die Schrift des Ambrosius de Dominicae Incarnationis Sacramento (vgl. Oben §. 227) beginnt mit den Worten: Debitum fratres cupio solvendum, sed hesternos meos non invenio creditores. Er war nämlich, wie Paulinus in seiner vita Ambrosii erzählt, am vorhergehenden Tage von zwei arianisch gesinnten Kämmerlingen des Kaisers Gratian aufgefordert worden, ihnen auf gewisse ihm vorgelegte Fragen und Einwendungen am nächsten Tage von der Kanzel herab zu antworten. Ambrosius sagte zu, die beiden Hofbeamten aber vergaßen leichtsinniger Weise ihr Versprechen, zur Predigt des Ambrosius sich einzufinden, daher denn Ambrosius, nachdem er und das gläubige Volk vergeblich auf ihr Kommen gewartet, seinen Vortrag begann, in der Erwartung und theilweisen Besorgniß, daß sie etwa während desselben die Versammlung plötzlich durch ihr Erscheinen auf eine vielleicht unerwünschte Weise überraschen würden. Indeß wurde er zusammt dem gläubigen Volke in einer ganz anderen Weise überrascht: Miserandi illi homines — erzählt Paulinus — superbiae tumore repleti, nec memores promissorum, contemnentes Deum in sacerdote ejus, nec plebis considerantes injuriam . . . . conscendentes rhedam quasi gratia gestandi, civitatem egressi sunt, exspectante sacerdote et plebe in ecclesia constituta. Sed hujus contumaciae qui finis fuerit, horresco referens. Subito enim praecipitati de rheda animas emiserunt, atque corpora illorum sepulturae sunt tradita.

[2]) Cum Deus semper esset aeternus, incarnationis sacramenta suscepit, non divisus, sed unus; quia utrumque unus et unus in utroque h. e. vel divinitate vel corpore: non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine. O. c., c. 5 (n. 35).

[3]) O. c., c. 6. Ambrosius nennt hier den Apollinaris nicht, deutet aber

Wesenheit Christi mit dem Wesen seines Fleisches in Eine Natur zusammenfließen läßt. Er beruft sich hiefür fälschlich auf die vom Nicänum prädicirte Homousie des Sohnes; denn diese betrifft nicht das Fleisch, sondern die göttliche Natur Christi. Die Schrift betont auf das Entschiedenste den Unterschied des Fleisches Christi von seiner göttlichen Natur, und erklärt Ersteres als etwas durch die Geburt aus der Jungfrau in der Zeit zum ewigen Worte Hinzugekommenes [1]), wodurch aber keineswegs in der Natur des göttlichen Wortes eine Änderung verursacht worden sei [2]). Wie wollen die Appollinaristen dem Arius verübeln, daß er den Sohn für ein Geschöpf halte, wenn sie dem Fleische Christi gleiche Wesenheit mit Gott dem Vater beilegen! Die Apollinaristen premiren die Worte: Verbum caro factum est (Joh. 1, 14); wenn die Arianer aus diesen Worten eine Verwandlung des Logos in Fleisch herauslesen, so müssen sie die Worte 2 Kor. 5, 21: Deus Christum pro nobis peccatum fecit, in ähnlicher Weise interpretiren, und Christo alle Sünden der Menschen als seine persönliche Schuld aufladen. Das Vorhandensein einer menschlichen Seele in Christus weist Ambrosius mit denselben biblischen Gründen nach, welche wir bereits bei seinen Vorgängern, namentlich bei Athanasius kennen gelernt haben [3]); die Betrübniß Christi (Matth. 26, 28), seine Bitte um Hinwegnahme des Leidenskelches, sein Entschluß, seine Seele für seine Schafe zu opfern (Joh. 10, 15), sein Wachsthum in der Weisheit (Luk. 2, 52; vgl. Jesai. 8, 4) sind ebenso viele Beweise für das Vorhandensein einer von seiner göttlichen Natur verschiedenen Menschenseele in ihm [4]). Der Vorwurf, daß, wenn in Christo zwei Naturen unterschieden werden, aus der göttlichen Trias eine Tetras

---

unverkennbar auf ihn hin: Legi quod non crederem nisi ipse legissem: legi, inquam, in cujusdam libris sic positum, et organum, et eum a quo movebatur organum, unius in Christo fuisse naturae. Quod ideo posui, ut ex scriptis nomen deprehendatur auctoris; et advertant, quamvis exquisitissimis argumentis, et phaleratis sermonibus non posse vim veritatis obduci (n. 51).

[1]) Luk. 1, 35; Röm. 1, 2. 3; Gal. 4, 4; 1 Tim. 2, 8.

[2]) Mal. 3, 6; Hebr. 13, 8.

[3]) Ambrosius hatte vorzüglich des Athanasius Ep. ad Epictetum vor Augen, wie auch von den Mauriner Editoren bemerkt wird Opp. Tom. II, p. 701.

[4]) Vgl. Theodoret Haer. Fab. V, 14.

werde, fällt auf die Apollinaristen zurück, weil er nur unter der Voraussetzung, daß das Fleisch Christi göttlicher Natur sei, einen Sinn haben kann.

§. 232.

Die Integrität der menschlichen Natur Christi hieng im Denken der rechtgläubigen Gegner des Apollinaris auf's Engste mit dem Zwecke des Kommens Christi zusammen. Christus ist gekommen, den Menschen wiederherzustellen, zu erneuern und zu heiligen; wenn nun dieß durch die Fleischwerdung des Logos geschah, wie hätte der Logos gerade den edleren, vornehmeren Theil des Menschenwesens, von welchem zudem, wie Gregor von Nyssa hervorhebt, das Sündigen ausgeht, nicht annehmen sollen? Christus ist der zweite Adam — bemerkt Athanasius — durch welchen und in welchem die Menschen wiedergewinnen sollten, was sie durch den ersten Adam verloren hatten; in der Menschheit Christi wurde das Menschenwesen wieder zu seiner ursprünglichen Güte und Integrität hergestellt. Es war demnach in Christus Alles vorhanden, was zum Wesen des Menschen gehört, aber ohne jene Verderbtheit, in welcher es bei den übrigen Menschen sich findet. Dieser Gedanke wird von Cyrillus Alexandrinus [1]) wiederholt, mit dem Beifügen, daß, wenn der Logos bloß einen menschlichen Leib ohne menschliche Seele angenommen hätte, der Sieg des Erlösers über den Satan ausschließlich Gottes That gewesen wäre, an welcher der Menschheit kein Antheil am Mitverdienste hätte zufallen können. Die Menschen würden sich aber auch von jeder Verantwortung ihrer sittlichen Verfehlungen enthoben erachten, wenn sie sähen, daß zur Darstellung eines sündelosen Lebens die menschliche Seele durch den Logos ersetzt werden müsse. Es liegt im Begriffe Christi als Mittlers zwischen Gott und Mensch — bemerkt der heilige Leo [2]) — daß er, wie wahrhaft Gott, so auch wahrhaft Mensch sei; Mensch, um für uns sterben zu können, Gott, um wieder auferstehen zu können. Wäre er nicht Gott, so könnte er uns das Heil nicht

---

[1]) De incarnatione Domini. Abgedruckt in Mai Bibl. Nov. PP. Tom. II, p. 32—74. Vgl. unten S. 204, Anm. 1.

[2]) Sermo 20.

bieten; wäre er nicht wahrhaft Mensch, so könnte er nicht Vorbild unseres Lebens sein. Wenn es Gottes nicht unwürdig war, den ganzen Menschen (nach Leib und Seele) zu retten, so konnte es seiner auch nicht unwürdig sein, den ganzen Menschen anzunehmen [1]). Da der Mensch, dessen Schuld zu sühnen war, ein vernünftiges Wesen ist — lehrt Gregor d. Gr. [2]) — so konnte die Vergießung des Blutes vernunftloser Thiere kein entsprechendes und angemessenes Sühnungsmittel sein; die Schuld von Menschen konnte nur durch das Opfer eines Menschen, und zwar eines schuldlosen Menschen gesühnt werden. Hieraus ergibt sich die Integrität der menschlichen Natur Christi und das Vorhandensein einer vernünftigen Menschenseele in ihm als unabweisbares Postulat. Zugleich liegt aber darin auch eine stillschweigende Zurückweisung der origenistischen Ansicht enthalten, welcher gemäß der Versöhnungstod Christi nicht bloß dem Menschengeschlechte, sondern dem ganzen Universum gegolten hätte; obwol die Kirche diese Anschauung nur insoweit zurückwies, als damit eine endliche Erlösung und Beseligung der gefallenen Engel in Aussicht gestellt war [3]). Wie weit sich die Folgen der Erlösung über den Bereich der Menschenwelt hinaus auf das Gebiet der sichtbaren (zunächst der irdischen) Natur,

---

[1]) Indignum fuit integrum hominem suscipi, si indignum fuerat integrum liberari. Ep. 15. Vgl. über diesen Brief Bd. I, S. 651.

[2]) Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri? Neque etenim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur.... Ergo requirendus erat homo .... qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus: ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum Virginis Filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori, et justitia mundare potuisset. Moralium Lib. XVII, 46.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 604. 605.

oder auch in die geistigen himmlischen Gebiete erstrecken (gnadenvolle Erhöhung der heiligen Jungfrau), ist bisher nicht erschöpfend bestimmt und definirt worden.

Mit dem Betonen der vernünftigen Menschenseele Christi wurde nun auch jene eigenthümliche Erlösungstheorie allmählig verdrängt, die einseitig auf dem Gedanken der Einfleischung des Logos fußt, und die Verhüllung des Logos durch eine menschliche Gestalt als eine Art von Täuschung darstellte, durch welche sich der Satan berücken ließ, indem er, in Christus den Gott nicht erkennend, nach Christus als Lösepreis für das ihm durch die Sünde verhaftete menschliche Geschlecht greifen wollte, und daher sein Recht auf die Menschen losgab, ohne sich jedoch Christi bemächtigen zu können. Dem Teufel — bemerkt Gregor von Nyssa [1]) — geschah hiemit nur sein Recht; Gott ließ es geschehen, daß er, sich selbst täuschend, um jenen Besitz kam, welchen er nur durch List und Betrug als verführender Lügner erlangt hatte [2]). Die Elemente dieser Vorstellungsweise sind: Der Teufel hat durch die Sünde ein Recht auf die Menschheit erlangt; er ist dieses Rechtes dadurch verlustig gegangen, daß er sich selbst Christi bemächtigen wollte; er ist durch seinen Angriff auf Christus das Opfer einer Täuschung geworden. Von diesen Elementen hatte jedes seine eigene Entwickelungsgeschichte, in welcher es mannigfaltigen Modificationen unterzogen wurde; so auch jenes der Täuschung des Satans durch die Verbergung des Logos unter der Fleischeshülle. Bereits Ignatius M. [3])

---

[1]) Or. catech. c. 26; vgl. vorausgehend c. 23 u. 24. Gregor hebt an der Verhüllung des Logos durch die Fleischwerdung ein dreifaches Moment hervor: die göttliche Güte, Gerechtigkeit und Weisheit. Die Güte besteht in der Absicht Gottes, uns das Heil zuzuwenden; die Gerechtigkeit im vertragsmäßigen Verfahren Gottes in Rücksicht auf das vom Satan erworbene Recht; die Weisheit in der die Gerechtigkeit nicht verletzenden Evacuirung des Rechtes des durch seine eigene Schuld sich täuschenden Satans.

[2]) Zudem strafte sich hiemit die unersättliche Gier und der rohe Eigennutz des Satans, der nur darum die Herrschaft über den Menschen loslassen wollte, um etwas noch Vorzüglicheres zu erlangen. Gregor beleuchtet (l. c.) den Eindruck, welchen die auch unter der irdischen Fleischeshülle sich nicht verläugnende Hoheit und Erhabenheit des Wesens Christi auf ihn machen mußte, und die colossale Raubgier, die sich demzufolge des Satans bemächtigen mußte.

[3]) Ephes., c. 19.

äußert den Gedanken, daß die übernatürliche Geburt Christi, seine Gottheit und sein Sühnungstod für den Fürsten dieser Welt Geheimnisse gewesen seien, welche in der Stille Gottes ausgewirkt wurden. Diese an sich schöne und tiefe Idee wurde nun bei Origenes[1]) mit einer anderen versetzt, durch deren Hinzutritt sich mit der selbstverschuldeten, aus der Verfinsterung des satanischen Wesens sehr wol erklärbaren Täuschung des Satans über Jesus die nicht ganz edle Nebenvorstellung vergesellschaftete, als ob Gott die Blindheit und Verblendung des Satans benützt hätte, ihn, allerdings verdientermaaßen, um seinen Raub zu bringen. Der Satan forderte nämlich die Seele Christi als Lösepreis für die von ihm beherrschte Menschheit; er wußte nicht, daß er die Qual nicht ertragen werde können, welche ihm das Bestreben, die Seele Christi festzuhalten, verursachen würde. Gott geht auf das Begehren des Satans ein, und läßt es so geschehen, daß der Satan selber seine Macht zerstört [2]). Bei Gregor von Nyssa wird diese Vorstellungsweise bildlich eingekleidet, und der Satan als gefräßiger Fisch dargestellt, welcher sich den Gottmenschen als Beute ausersehen; die fleischliche Hülle des Logos ist der Köder, der das Raubthier anzieht, die vom Satan nicht erkannte Gottheit Christi der verborgene Hamen, an welchem er sich spießt [3]). Gregor d. Gr. gestaltet dieses

---

[1]) Comm. in Matth., Tom. XVI, 8. 9.

[2]) Diese Vorstellung von einer Überlistung des Satans (oder Todes) ist wesentlich gnostisch, und wird in der Didascal. anatol. c. 61 vorgetragen: *Δόλῳ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη· ἀποθανόντος γὰρ τοῦ σώματος καὶ κρατήσαντος αὐτοῦ τοῦ θανάτου, ἀναστείλας τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτὴρ ἀπείλεσε μὲν τὸν θάνατον, τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν πάθη ἀνέστησεν.* — Dem durch und durch realistischen Tertullian ist dieser Gedanke ebenso fremd, wie jener andere gnostisirende Lieblingsgedanke des Origenes, der Erlösungsthat Christi eine Beziehung auf das ganze Weltall zu geben: Etsi angelis perditio reputatur . . . nunquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre. De carne Christi, c. 14.

[3]) *Τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἀγκίστρον τῆς θεότητος.* Catech. or., c. 25. — Ambrosius bleibt bei dem allgemeinen Gedanken einer Täuschung stehen: Oportuit hanc fraudem diabolo fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus, et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, ut crucifigeretur ex infirmitate. In evang.

Bild würdiger und großartiger, indem er den Raubfisch zu einem gewaltigen Ungethüm, Behemoth oder Leviathan macht [1]); und Johannes von Damaskus [2]) vollendet das Bild, indem er das geköderte Ungethüm aus klaffendem Rachen die ganze bisher verschlungene Beute herausgeben läßt. In der Ausführung, welche Gregor d. Gr. dem Bilde gibt, ist allerdings das Anstößige vermieden, welches ihm bei Gregor von Nyssa anhaftet, weil sie von dem Gedanken eines zwischen Gott und dem Teufel geschlossenen Tauschvertrages, auf welchen sich Gregor von Nyssa zu wiederholten Malen bezieht, ganz abgeht. Schon Gregor von Nazianz [3]) hatte auf das Entschiedenste gegen die Ansicht sich ausgesprochen, als ob das Blut Jesu, der Lösepreis für unsere Schuld, dem Teufel gebührt hätte, und ihm gezahlt worden wäre [4]). Sollte aber die

Lucae. — Damit verwandt sind die Äußerungen Leo's: Cum igitur misericors omnipotensque Salvator ita susceptionis humanae moderetur exordia, ut virtutem inseparabilis a suo homine deitatis per velamen nostrae infirmitatis absconderet: illusa est securi hostis astutia, qui nativitatem pueri, in salutem generis humani procreati, non aliter sibi quam omnium nascentium putavit obnoxiam — omnem postremo in ipsum vim furoris sui effudit, omnia tentamentorum genera percurrit, et sciens quo humanam naturam infecisset veneno, nequaquam credidit primae transgressionis exsortem, quam tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere, et dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit. Sermo 22.

[1]) Behemoth iste (Job. 40, 19) filium Dei incarnatum noverat, sed redemtionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim, quod pro redemtione nostra incarnatus Dei filius fuerat, sed omnino quod idem redemtor noster illum moriendo transfigeret, nesciebat. Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster, ad humani generis redemtionem veniens velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret. Moral. XXXIII, c. 7.

[2]) De fide orthodoxa III, 27.

[3]) Or. 42.

[4]) Basilius hält diese Vorstellung noch fest: *Λύτρων ὑμῖν χρεία πρὸς τὸ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθῆναι, ἣν ἀφῃρέθητε νικηθέντες τῇ βίᾳ τοῦ διαβόλου, ὃς ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν οὐ πρότερον τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος*

Täuschung, in welcher der Teufel befangen war, nicht nur nichts Gottes Unwürdiges oder sonst Anstößiges enthalten, sondern zugleich der Heiligkeit Gottes und Christi zur Folie dienen, so mußte der ethische Grund der Täuschung des Satans, und die ethische Erhabenheit Christi über den Fürsten der Welt gehörig betont werden; und zu dem Ende war es nothwendig, neben der Gottesmacht des Erlösers auch die Heiligkeit seines menschlichen Willens, und den siegreichen Kampf desselben gegen die satanische Versuchung hervorzuheben. In dieser Weise läßt Hilarius den Teufel in seiner nichtswürdigen Verruchtheit offenbar werden, da er sich dem Herrn, dem Reinen und Heiligen, als Versucher naht [1]); Gregor d. Gr. hebt hervor, wie Christus als der zweite Adam den Satan durch Abweisung gerade jener Versuchungen bewältigte, von welchen übermannt der erste Mensch eine Beute des Satans geworden war [2]). Entschiedener, als Hilarius und Gregor, hebt Theodoret die Bedeutung des Menschlichen an Christus hervor [3]), wenn er die Fleischwerdung des Wortes dadurch begründet, daß Gott nicht bloß durch einen Act der Allmacht die Menschen aus der Gewalt des Satans

---

ἀφίησι, πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται. Δεῖ οὖν τὸ λύτρον μὴ ὁμογενὲς εἶναι τοῖς κατεχομένοις, ἀλλὰ πολλῷ διαφέρειν τῷ μέτρῳ, εἰ μέλλοι ἑκὼν ἀφήσειν τῆς δουλείας τοὺς αἰχμαλώτους. Hom. in Psalm. 48, 3. Auch Leo (Sermo 22) spricht von einem Chirographum quo nitebatur diabolus. Es war wol der Meinungsgegensatz zwischen Basilius und Gregor von Nazianz, welcher den Stephanus Gobarus (vgl. Oben S. 152, Anm. 2) veranlaßte, als ein von den Vätern verschieden gelöstes Problem die Frage aufzustellen, ob Christus das Lösegeld Gott oder dem Teufel bezahlt habe (vgl. Photii Bibl., cod. 232).

[1]) Dignum nequitia diaboli et scelere erat, ut in eo, cujus morte et calamitatibus gloriabatur homine vinceretur; et qui Dei beneficia homini invidisset, ante tentationem Deum in homine intelligere non posset. Comm. in Matth. 3, 1.

[2]) Antiquus hostis contra primum hominem parentem nostrum in tribus se tentationibus erexit, quia hunc videlicet gula, vana gloria, et avaritia tentavit: sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit .... Sed iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat quo nos aditu intromissus tenebat. Comm. in Evangg. Lib. I, Hom. 16, n. 2. 3.

[3]) De Providentia, Or. X, p. 443.

befreien, sondern denselben durch einen Kampf der von ihm besiegten menschlichen Natur gegen ihn wollte überwunden werden lassen, damit er das Erbarmen Gottes über die Menschen nicht als ein ungerechtes anklage [1]). Demnach eignet sich Gott selbst die Menschennatur an, und führt sie zum Kampfe gegen den alten Widersacher der Menschen aus; sie sollte sich unter Gottes Führung von der Tyrannei desselben befreien, und die verlorne Freiheit wiedererringen [2]). Darum hat Christus in der Wüste, während der Versucher an ihn herantrat, seine Gottheit verborgen, und demselben wie ein Mensch geantwortet [3]), weil er im Namen der Menschheit sich mit ihm maß, sowie er später für die Menschen am Kreuze litt. Dadurch aber, daß der Satan die Juden zum Morde des Unschuldigen stachelte, verwirkte er seine Macht über die Schuldigen; in Kraft seiner Gottesmacht überwand der Gekreuzigte den Tod, und entriß dem Satan die Seelen, die im Hades gefangen saßen. So wurde Christus der Befreier der Menschen, so der Satan seines durch trügerische Verführung erlangten Reiches entsetzt.

---

[1]) Ein ähnlicher Gedanke wird in der Schrift des Eusebius Alexandrinus de incarnatione Domini (siehe Mai Spicileg. Rom. IX, p. 21—28) durchgeführt. Auch Cyrillus Alex. bemerkt in seiner Oben (S. 198, Anm. 1) citirten Schrift, der Satan würde sich, wenn ihn Christus ausschließlich in Kraft seiner Gottesmacht bekämpft hätte, nicht für geschlagen und besiegt gehalten, sondern sich vielmehr eingeredet haben, in einem ungleichen Kampfe durch eine unwiderstehliche Übermacht erdrückt worden zu sein. Hieraus wird gefolgert, daß Christus nicht bloß einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele haben mußte.

[2]) *Οὐκ ἠθέλησεν ἐξουσίᾳ μόνῃ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν χαρίσασθαι, οὐδὲ ἔλεον μόνον ὁπλίσαι κατὰ τοῦ ἐξανδραποδίσαντος τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προςαγορεύῃ τὸν ἔλεον· ἀλλὰ μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα, καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένον. αὐτὴν γὰρ ἑαυτῷ τὴν ἡττηθεῖσαν φύσιν ἑνώσας, εἰς τοὺς ἀγῶνας εἰςάγει, καὶ παρασκευάζει τὴν ἧτταν ἀνακαλέσαι, καὶ τοῦ πικρῶς δουλωσαμένου καταλῦσαι τὴν τυραννίδα, καὶ τὴν προτέραν ἐλευθερίαν ἀναβαλεῖν.* De Prov., Or. X, l. c.

[3]) O. c., p. 446 ff.

§. 233.

Theodoret repräsentirt in seiner, das Menschliche an Christus betonenden, Auffassungsweise die Richtung der antiochenischen Schule, welche in allen Stücken den Gegensatz zur alexandrinisch-origenistischen Anschauungsweise und deren Nachwirkungen hervorbildete, und demnach auch auf dem Gebiete der christologischen Fragen diesen Gegensatz hervorstellte, wobei aber die Gefahr drohte, nach einer entgegengesetzten Seite hin abzuirren von der strengen Linie der Rechtgläubigkeit, welche die großen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts eingehalten hatten. Diese hatten in ihren Erklärungen wider den Apollinarismus Manches unbestimmt gelassen, was einer näheren Verdeutlichung bedürftig scheinen konnte; wenn sie auch die Integrität der Menschheit Christi zu erweisen bemüht waren, so fanden sie doch mehrfach nicht das rechte Wort zur exacten Bezeichnung des Verhältnisses der Menschheit Christi zur Gottheit Christi; ja sie gebrauchten Ausdrücke, welche der Gefahr einer Mißdeutung ausgesetzt waren. Allerdings verwerfen Athanasius [1]) und Epiphanius [2]) eine Vermischung (*σύγχυσις*) beider Naturen Christi; aber Epiphanius gebraucht doch auch wieder die Redeweise: *τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν* — und Athanasius spricht von einer *ἕνωσις φυσικὴ* oder *κατὰ φύσιν*, womit freilich nicht der Wesensunterschied der Naturen aufgehoben, sondern bloß ihre Vereinigung zu einer Persönlichkeit prädicirt werden will. Auch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa sprechen, so entschieden sie immerhin die Zweiheit der Naturen wahren, von einer *σύγκρασις* und *ἀνάκρασις* beider, und der Nyssener geht sogar noch weiter [3]). Demgemäß fühlten sich die Führer der antiochenischen Schule, namentlich Diodor von Tarsus [4]) und Theodor von

---

[1]) Adv. Apoll. I, 10.

[2]) Ancorat., §§. 44 u. 81.

[3]) Vgl. Oben S. 195.

[4]) Über Diodor von Tarsus († c. a. 394) vgl. Hieron. Catal. vir illustr., c. 119. — Fragmente aus seiner Schrift *Πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς* bei Leontius von Byzanz Contr. Nestor. et Eutych., Lib. III, p. 87—90 (in Mai's Spicil. Rom. X, P. II) und Marius Mercator Opp. (ed. Garnier, Paris. 1673) P. II, p. 317. 318. — Photius (cod. 102).

Mopsveste [1]) aufgefordert, das Menschliche in Christus bestimmter in seinem Unterschiede vom Göttlichen zu fassen, und jede Vermischung mit demselben hindanzuhalten. Eine solche Vermischung schien dem Theodor bereits durch den Ausdruck „Menschwerdung" involvirt; denn dieß heiße so viel als Verwandlung des Logos in einen Menschen [2]). Ist der Gedanke an eine Menschwerdung unstatthaft, so könne nur von einer Einwohnung im Menschen (*ἐνοίκησις*) gesprochen werden, und der Logos erscheint demzufolge als der dem Menschen Jesus vom ersten Augenblicke der Empfängniß an unzertrennlich verbundene Führer, zu welchem der Mensch Jesus in stets innigere ethische Gemeinschaft tritt, die aber erst mit der Auferstehung d. i. mit dem Übertritte aus dem Stande der Erniedrigung in jenen der Erhöhung, sich ganz vollendet hat. Die Vereinigung des Logos mit dem Menschen bezeichnet er, den Ausdruck *ἕνωσις* verwerfend, als *συνάφεια*, vergleichbar dem Verhältniß von Mann und Weib; der Logos wohnt im Menschen Jesus, wie in einem Tempel. Demzufolge erscheint der Mensch als *ein* vom Logos verschiedenes selbstständiges Subject, ist ausschließlicher Träger des Leidens und überhaupt alles Dessen, was am *Menschen* als passive Zuständlichkeit erscheint; daher sich Theodor auch gegen den Ausdruck *θεοτόκος* erklärte.

Aus Theodor's Schule gieng Nestorius hervor, welcher zufolge des Rufes, den er sich als Mönch durch seine Predigten zu Antiochien erwarb, auf den Bischofsstuhl von Constantinopel erhoben wurde (a. 428). Er schien aber nur nach Constantinopel gekommen zu sein, um alsbald die heftigsten Bewegungen und Kämpfe daselbst hervorzurufen. Es währte nicht lange, so trat er in seinen Predigten gegen Diejenigen auf, welche die heilige Jungfrau Gottesgebärerin nennen. Gott habe keine Mutter, nur die

---

[1]) Fragm. seiner Schriften bei Hardouin Coll. concill., Tom. III, p. 72 ff.; Mansi Collect. concill., Tom. IX, p. 231 ff.; Galland. Tom. XII, p. 690; Migne, Patrologia Graeca, Tom. 66. Vgl. Marii Mercatoris Opp. P. II, p. 251—264.

[2]) Theodor schrieb *Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*. Marius Mercator übersetzte diesen Titel: Contra Incarnationem Unigeniti. — Eine Zusammenstellung aller uns erhaltenen Fragmente dieser Schrift Theodor's bei Migne, Patr. Gr., Tom. 66, p. 970—994.

Heiden sprächen von Müttern ihrer Götter; Maria habe als Geschöpf nicht den Schöpfer, sondern den Menschen, der das Instrument der Gottheit ist, geboren [1]; dieser Mensch war nicht Gott, sondern wurde von Gott angenommen, und wird insofern auch Gott genannt. Indeß bediene sich die Schrift, wenn sie von der Geburt oder vom Tode Christi spreche, niemals des Ausdruckes Gott, sondern der Bezeichnungen: Christus, Jesus, Herr, welche für beide Naturen passen; Maria könne demnach Christusgebärerin (*χριστοτόκος*) genannt werden, Gebärerin des Sohnes aber nur insofern, als Derjenige, den sie geboren hat, zufolge seiner Verbindung mit dem Sohne Gottes gleichfalls, jedoch in weiterem Sinne, Sohn Gottes genannt wird [2]. Die Arianer subordinirten den Logos dem Vater; die Vertheidiger der Formel *θεοτόκος* aber setzen den Logos sogar unter Maria, geben ihm eine zeitlich entstandene Mutter zur Urheberin, und lassen ihn erst nach ihr entstehen. Der Gott Logos ist nicht aus Maria geboren, sondern wohnte in dem Menschen, der aus Maria geboren worden ist [3].

Die öffentliche Vertheidigung der Formel *θεοτόκος* veranlaßte den Nestorius zu neuen Gegenreden. Nestorius hatte nämlich den in Constantinopel sich aufhaltenden Bischof Proklus von Cyzikus an einem Marienfeste (a. 429) eingeladen, zu predigen. Dieser benützte die Gelegenheit, für die Ehre der jungfräulichen Gottesgebärerin einzutreten [4], und zugleich die untheilbare Personseinheit des Gottmenschen, des fleischgewordenen Wortes Gottes zu vertheidigen. Christus hätte gar nicht sündeloser Mensch sein können, wenn er bloßer Mensch gewesen wäre; auch seine übernatürliche Empfängniß und wunderbare Geburt aus verschlossenem Mutter-

---

[1] Vgl. bei Marius Mercator: Impii Nestorii Sermo primus, de incarnatione Domini Jesu Christi, Opp. P. II, p. 5—8.

[2] Sermo II: de *θεογνωσίᾳ* i. e. conjunctione duarum naturarum in Christo, et communione nominum, velut in Apollinaristas. Mar. Merc. Opp. P. II, p. 8—11.

[3] Sermo III: Velut in Arianos et Macedonianos. Mar. Merc. L. c., p. 11—17.

[4] Homilia Procli Cyzici in incarnationem D. N. J. Chr., quod Deipara sit beata virgo Maria, et ex ea natus neque Deus tantum, neque purus homo, sed Emmanuel, inconfuse et incommutabiliter Deus. Marius Merc. L. c., p. 19—26.

schooße beweist die Göttlichkeit seiner Person; wir haben in ihm nicht einen deificirten oder zur Vereinigung mit Gott erhobenen Menschen zu ehren, sondern das incarnirte Wort Gottes zu bekennen. Nestorius hielt es für nöthig, diese Rede augenblicklich zu beantworten, um wie er sich äußerte, die Zuhörer vor einer excessiven Verehrung Maria's zu warnen, und dem etwaigen Mißverständnisse zu begegnen, als ob der Logos zweimal geboren worden wäre[1]; der Logos ist ebenso wenig aus dem Weibe geboren worden, als er von den Todten auferstanden ist. Der Logos wohnte im Menschen als einem vom heiligen Geiste gebildeten Tempel, der jedenfalls etwas Anderes ist, als der in ihm wohnende Gott. Schließlich weist Nestorius die Beschuldigung ab, als ob er photinisch lehre; seine Lehre sei vielmehr das rechte Antidot gegen die Irrlehre Photin's. In einer folgenden Rede gegen Proklus[2]) erklärt Nestorius, daß der Ausdruck θεοτόκος in einem gewissen Sinne zwar angehen möchte, aber im Hinblicke auf die Arianer und Apollinaristen nicht geduldet werden dürfe. Halte man die beiden Naturen in Christo nicht gehörig auseinander, so werde ein Arianer Alles, was in der Schrift vom Menschen Jesus ausgesagt ist, sein Nichtwissen, Bangen u. s. w. auf die göttliche Natur übertragen, und daraus einen Beweis gegen die Homousie formen. Der Ausdruck werde mehrfach in dem Sinne genommen, als ob die Gottheit in Christo erst mit der Empfängniß der Jungfrau zu existiren angefangen hätte; darum sollte man statt θεοτόκος lieber sagen: Gott ist durch Maria durchgegangen. In einer weiteren Rede[3]) bekämpft Nestorius die Formel: Der Logos habe gelitten. In einer vierten Rede endlich gegen Proklus[4]) spricht er geradezu die Zweiheit der Personen in Christus aus: Um für die Menschen Genugthuung zu leisten, habe Christus die Person der schuldigen Natur

[1]) Sermo quartus, de Incarnatione. Bei Mar. Merc. Opp. P. II, p. 26—28.

[2]) Sermo quintus, de Deo nato et Virgine Θεοτόκῳ. Bei Marius Merc. L. c., p. 29—31.

[3]) Sermo sextus, de dictis epistolae apostoli ad Hebraeos (Hebr. 3, 1). Bei Mar. Merc. L. c., p. 31—33.

[4]) Sermo septimus, adversus eos, qui propter conjunctionem vel divinitatem Verbi mortificant, vel humanitatem deificant. Bei Mar. Merc. p. 33—41.

(der Menschheit) angenommen; der vom Logos angenommene Mensch war der cooperarius divinae auctoritatis, das Instrument der Güte des Herrn, das lebendige Purpurkleid des Königs, und dieses Purpurkleid, nicht die Gottheit, ist von Pilatus getödtet worden; was im Leibe Maria's gebildet wurde, ist nicht Gott gewesen, man soll darum Maria nicht *θεοτόκος* sondern *θεοδόχος* nennen, *θεοτόκος* ist einzig Gott der Vater.

§. 234.

Die Lehrmeinungen des Nestorius verbreiteten sich von Constantinopel über andere Provinzen, und fanden auch in Alexandrien Eingang, daher der alexandrinische Patriarch Cyrillus schon a. 429 sich veranlaßt sah, in einer Osterpredigt [1]) auseinanderzusetzen, daß aus der Jungfrau wol nicht die Gottheit, aber der in die menschliche Natur eingegangene Logos geboren worden sei. Ausführlicher erklärt sich Cyrillus in einem Lehrbriefe an die Mönche seines Patriarchates [2]); schon der große Athanasius habe den Ausdruck *θεοτόκος* gebraucht [3]), die Schrift und die Synode von Nicäa lehre eine engste Verbindung des Menschlichen in Christus mit dem Logos. Jeder Mensch werde mit Leib und Seele aus seiner Mutter geboren, obwol die Seele an sich nicht geboren werden könne; ebenso sei auch mit dem Menschen Jesus zugleich der Logos aus Maria geboren worden. Ähnlich verhalte es sich mit dem Tode Christi: Die Gottheit als solche kann freilich nicht sterben; gleichwie man aber den ganzen Menschen als Subject jenes Vorganges bezeichnet, welcher an seinem Leibe durch Auflösung desselben vor sich geht, so hat man auch den Logos als Subject des Leidens und Todes, den Christus erlitten, anzusehen. Wol dürfe man die Begriffe Logos und Christus nicht identificiren; ebenso wenig aber lasse sich Christus als homo deifer fassen. Es genüge

---

[1]) Cyrill. Alex. Opp. Tom. V, P. II, Abth. 1, p. 222—234.

[2]) Opp. Tom. V, P. II, Abth. 2, Ep. I, p. 1—19.

[3]) Siehe Oben S. 56. In seinem Schreiben an Acacius von Beröa nennt Cyrill außer Athanasius auch Theophilus Alex., Basilius, Gregor Naz., Atticus und nicht wenige andere Bischöfe aus derselben Zeit als Vertreter der Formel *θεοτόκος*.

nicht, die Menschheit als ein vom Logos benütztes Werkzeug anzusehen; der Logos ist wahrhaft Mensch geworden, ihm eignete der Leib Christi. Wäre die Menschheit Christi bloßes Instrument des Logos gewesen, so wäre Christus nicht wesentlich von Moses verschieden gewesen; denn auch dieser war ein Werkzeug Gottes.

Nestorius gelangte zur Kenntniß dieses Schreibens, und nahm den Inhalt desselben sehr übel. Cyrill, der dieß erfuhr, richtete ein kurzes Schreiben an Nestorius [1]), in welchem er sein Auftreten als nothgedrungene Maßregel pflichtgemäßer Wirksamkeit vertheidigte und den Nestorius zur Anerkennung der Formel *θεοτόκος* zu bewegen suchte. Die kurze Antwort des Nestorius lautete wenig freundlich [2]). Das gespannte Verhältniß zwischen Nestorius und Cyrillus ermuthigte einige Mißvergnügte, welche wegen grober sittlicher Ausschreitungen sich Cyrill's Ahndung zugezogen hatten, mit Klagen an Nestorius sich zu wenden, der ihnen Gehör schenkte. Dieß nahm Cyrill zum Anlaß eines weiteren Schreibens an Nestorius [3]) mit der Bitte, derselbe möge das Ärgerniß, das er durch seine Predigten gegeben, wieder gut machen. Er mißverstehe den Cyrill und die übrigen Rechtgläubigen, wenn er ihnen die Meinung unterlege, als ob der Logos durch seine Menschwerdung eine Änderung seiner Natur erlitten, und sich in die *ψυχή* oder *σάρξ* Christi verwandelt hätte; der Logos habe vielmehr die von der *ψυχή λογική* beseelte *σάρξ* mit sich hypostatisch geeiniget, und sei so auf unerklärliche Weise Mensch geworden; die zwei Naturen seien zu einer wahren Einheit verbunden worden, aus beiden Ein Christus und Ein Sohn geworden, der Eine Herr, in welchem Gottheit und Menschheit auf unzertrennliche Weise verbunden seien. Nestorius antwortete hierauf [4]), Cyrillus bemühe sich vergeblich, ihn aus dem nicänischen Symbol zu widerlegen. Cyrill sage zwar ganz richtig, daß in Christus zwei Naturen in Eine Person vereiniget seien, und die Gottheit als solche nicht geboren werden oder leiden könne; aber seine nachfolgenden Erklärungen über das Eingehen des Logos in das Leiden Christi u. s. w. höben alles früher

---

[1]) Opp. V, P. II, Abth. 2, p. 19—21.
[2]) L. c., p. 21.
[3]) L. c., p. 22—25.
[4]) L. c., p. 25—29.

Gesagte wieder auf. Cyrillus habe sich verschuldeter Weise durch unzufriedene Kleriker falsch berichten lassen, durch Leute, die zu Constantinopel ihres Manichäismus wegen abgesetzt worden sind; der Kaiser sei mit der Lehrmeinung des Nestorius vollkommen einverstanden.

Da sich Nestorius auf die Zustimmung des Kaisers berief, so hielt es Cyrillus für gerathen, sich gleichfalls mit Erklärungen an die kaiserliche Familie zu wenden, sowol an den Kaiser Theodosius selber [1]), als auch an die Schwester und an die Gemahlin des Kaisers [2]), die Frauen Pulcheria und Eudokia [3]). Nebstdem schrieb er an mehrere Bischöfe der griechischen und morgenländischen Kirche, um sie über das Wesen des ausgebrochenen Streites zu verständigen; namentlich an den fast hundertjährigen Acacius von Beröa [4]), der indeß auf das Wesen der Sache nicht eingieng, und in milder Weise zum Frieden mahnte, unter Berufung auf den Bischof Johann von Antiochien, welcher derselben Meinung sei [5]). In seinem Briefe an die alexandrinischen Kleriker zu Constantinopel [6]) gibt Cyrill kund, daß er auf einen förmlichen Angriff von Seite des Nestorius gefaßt sei; und da dieser bereits die pelagianische Angelegenheit zu einem Vorwande genommen hatte, den Papst Cölestin in seinem Sinne über den ausgebrochenen Streit zu informiren [7]), da überdieß der Papst bei Cyrill über das Object des Streites sich näher erkundiget hatte, so glaubte Cyrill nicht länger schweigen zu sollen,

---

[1]) Liber de recta in D. N. J. Chr. fide ad Theodosium Imperatorem (*προςφωνητικὸς περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*). Opp. V, P. II, Abth. 3, p. 1—42.

[2]) Libri duo de recta fide ad Imperatrices (*προσφωνητικὸς α. καὶ β. ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσσαις*). Opp. V, P. II, Abth. 3, p. 42 — 180.

[3]) Eudokia, die geistreiche Tochter eines heidnischen Philosophen in Athen, war von Pulcheria für das Christenthum gewonnen und dem Kaiser Theodosius als Braut zugeführt worden. Sie hat sich in der Geschichte der christlichen Poesie einen Ehrenplatz errungen durch ihr Gedicht: In laudem S. Cypriani, in drei Gesängen, abgedruckt in Migne's Patrolog. Graec., Tom. 85. Ein Auszug des Gedichtes bei Photius Bibl. cod. 184.

[4]) Opp. V, P. II, Abth. 2, p. 44 — 65.

[5]) L. c., p. 65.

[6]) L. c., p. 32 — 36.

[7]) Die zwei Briefe des Nestorius an Papst Cölestin, mitgetheilt von Mar. Merc. Opp. P. I, p. 66 ff.; 69 ff.

und machte Cölestin mit dem Hergange der Sache bekannt [1]), mit der Bitte, der Papst möge entscheiden und seine Entscheidung den morgenländischen und macedonischen Bischöfen bekannt geben. Ein durch den Diakon Posidonius nach Rom gebrachtes Commonitorium enthielt eine klare Auseinandersetzung der Meinungen des Nestorius zusammt dem Glaubensbekenntniß Cyrill's [2]). In Folge dieser Information berief Cölestin eine Synode zu Rom (a. 430), auf welcher Nestorius als Ketzer erklärt und mit Absetzung bedroht wurde, wofern er nicht binnen zehn Tagen widerrufen würde [3]). Cyrill erhielt den Auftrag, den zu Rom gefällten Spruch an Nestorius zu übermitteln; er berief zu dem Ende vorher noch eine Synode zu Alexandrien, um eine Formel abzufassen, welche Nestorius annehmen müsse, wofern nicht das ihm angedrohte Urtheil in Vollzug treten solle. Die Synode erließ an Nestorius ein ausführliches Schreiben [4]), dessen Schlusse zwölf Anathematismen angehängt waren über alle Jene, welche nicht bekennen, daß der Emmanuel wahrhafter Gott, und die Jungfrau deßhalb Gottesgebärerin sei, weil sie den Logos dem Fleische nach geboren; daß der Logos sich hypostatisch mit dem Fleische vereinigt habe und zusammt demselben Ein Christus sei; daß die beiden Naturen physisch (καθ' ἕνωσιν φυσικήν) geeiniget seien und Eine Person constituiren; daß Christus nicht bloß θεοφόρος, sondern wahrer Gott, und Gott und Mensch in Einer Person sei; daß demnach auch die Herrlichkeit des Eingebornen dem Menschensohne nicht bloß angefügt sei, und Letzterer nicht bloß concomitanter an den dem Logos-Gott gezollten Ehren Theil habe; demzufolge weiter Anathema über Jene, die da meinen, daß Christus nicht in eigener Kraft, sondern in Kraft des heiligen Geistes Wunder gewirkt und die Dämonen bewältiget habe, daß nicht der göttliche Logos als

---

[1]) Ep. ad Coelestinum Pontificem. Opp. V, P. II, Abth. 2, p. 36—39.

[2]) Mansi IV, p. 547—550; Labbe III, p. 890—895.

[3]) Vergl. die Schreiben des Papstes an Nestorius, an dessen Gemeinde, an Cyrill, an Johann von Antiochien bei Mansi IV, p. 1017. 1025. 1035. 1047; Labbe III, 895. 903. 914. 926. — Ein diesem Verdammungsspruche vorausgegangenes Schreiben des Nestorius an Cölestin bei Mar. Merc. P. II, p. 80.

[4]) Cyrill. Opp. V, P. II, Abth. 2, p. 67—77. Ein Auszug dieses Schreibens bei Hefele Conc. Gesch., Bd. II, S. 152 ff.

Fleischgewordener, sondern ein von ihm zu unterscheidender Mensch unser Hoherpriester und Apostel geworden (Hebr. 3, 1; Eph. 5, 2), daß das Fleisch des Herrn nicht dem Logos geeignet, sondern bloße Wohnstätte desselben gewesen; daß nicht der Logos dem Fleische nach gelitten habe, gekreuziget worden, als Leben und Lebengeber aber sodann der Erstling der Erstandenen geworden sei [1]. Nestorius ließ die Gesandten Cyrill's nicht vor sich, und stellte den zwölf Anathematismen desselben zwölf andere gegenüber [2], durch welche Jene verdammt wurden, welche sagen, Emmanuel sei der wahre Gott, statt der Gott mit uns d. i. Derjenige, der im Fleische gewohnt, nicht aber in dasselbe sich verwandelt, oder bei der Fleischwerdung seinen Ort verändert und das Fleisch göttlicher Natur theilhaft gemacht hat. Anathema über Jene, welche statt einer Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus eine Mischung derselben zu Einer Natur annehmen, und behaupten, daß es auch, nachdem der Logos die menschliche Natur angenommen, nur Einen Sohn Gottes gebe, oder daß die Knechtsgestalt ebenso wie der Logos-Gott ohne Anfang und unerschaffen, Herrscherin aller Dinge, gleichen Wesens mit dem heiligen Geiste und um ihrer selbst willen anbetungswürdig sei. Anathema über die Behauptung, der Logos sei Hoherpriester und Apostel unseres Bekenntnisses geworden und habe sich selbst geopfert und unter den Leiden des Fleisches gelitten, und dieses Fleisch sei seiner Natur nach lebendigmachend, da doch der Herr selber sagt: Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch aber ist zu Nichts nütze (Joh. 6, 24).

Da Nestorius zum Nachgeben sich nicht bewegen ließ, so war eine allgemeine Kirchenversammlung zur Nothwendigkeit geworden, und der Kaiser Theodosius II berief, ehe noch Cyrill's Anathematismen in Constantinopel anlangten, die Metropoliten des Reiches für das Pfingstfest a. 431 zu einer Synode nach Ephesus. Auch den Cyrillus berief er, jedoch auf eine durchaus nicht freundliche Weise; namentlich rügte er, daß Cyrill durch seine an Eudokia und

---

[1] Diesem Schreiben waren noch zwei andere beigegeben, eines an Klerus und Volk von Constantinopel (Cyrill. L. c., p. 78), das andere an die Mönche von Constantinopel (L. c., p. 80).

[2] Mar. Merc. P. II, p. 116—126.

Pulcheria gerichtete Schrift sogar in die kaiserliche Familie den Samen der Zwietracht getragen habe. Nestorius traf zur anberaumten Zeit zuerst in Ephesus ein, und mit ihm 16 Bischöfe seines Patriarchates; bald darauf Cyrill mit 50 Bischöfen [1]); sodann Juvenal von Jerusalem und Flavian von Thessalonich mit ihren Suffraganen. Der Erzbischof Memnon von Ephesus hatte 40 seiner Suffraganen und 12 Bischöfe aus Pamphilien um sich versammelt; der Papst ließ sich durch drei Legaten vertreten, die aber erst später eintrafen; im Namen des Kaisers fungirte der Comes Candidian. Die Verzögerungen des Bischofes Johann von Antiochien auf seiner Reise nach Ephesus mußten endlich als geflissentlich erscheinen, und so wurde trotz des Widerstrebens mehrerer asiatischer Bischöfe, unter ihnen Theodoret's von Cyrus, und trotz des Protestes des kaiserlichen Comes das Concil feierlich eröffnet. Der Brief, den Cyrill beim Ausbruch des Streites an Nestorius gerichtet hatte, wurde zusammt der Antwort des Nestorius verlesen; ersteren fanden alle Anwesenden in vollkommener Übereinstimmung mit dem Concil von Nicäa, über die Antwort wurde einstimmig das Anathem gesprochen. Nestorius, welcher diesen Acten nicht anwohnte, wies die Benachrichtigung hierüber, sowie jeden weiteren Verständigungsversuch von sich. Um den eigentlichen Fragepunct, die Personseinheit Christi, möglichst gründlich sicher zu stellen, wurden viele Stellen und Aussprüche aus den Schriften der angesehensten Kirchenlehrer Petrus Alex., Athanasius, Papst Julius, Papst Felix, Theophilus Alex., Cyprian, Ambrosius, Atticus von Constantinopel, Gregor Naz., Basilius, Gregor Nyss., Amphilochius von Ikonium vorgelesen [2]), welche alle darauf hinausgehen, daß der Logos zufolge seiner Einfleischung aus der Jungfrau geboren worden sei und demnach nicht in jenem äußerlichen Verhältnisse zur Menschheit in Christus stehe, welches von Nestorius aufgestellt werde [3]). Auf Grund dieser Zeugnisse der kirch-

---

[1]) Zwei Briefe Cyrill's während der Reise an Klerus und Volk von Alexandrien: L. c., p. 81. 82.

[2]) Siehe diese Stellen bei Mansi IV, p. 1183—1185; Labbe III, 1051—1063.

[3]) Die aus Nestorius vorgelesenen Äußerungen: Mansi IV, 1198—1207; Labbe III, 1063—1074.

lichen Überlieferung [1]) wurde denn die Lehre des Nestorius förmlich verdammt, Nestorius seiner bischöflichen Würde entsetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [2]). Die der Gottesmutter zuerkannten Ehren wurden von dem ephesinischen Volke mit lautem Jubel gefeiert, Cyrillus [3]), Rheginus von Cypern [4]) und andere Bischöfe wendeten sich in Predigten an das Volk, um es über den Sinn der verhandelten Fragen zu belehren. Einige Tage nach der Verurtheilung des Nestorius langte Johann von Antiochien in Ephesus an, welcher, durch Candidianus über das Geschehene in Kenntniß gesetzt, in einer Versammlung von 43 Bischöfen, darunter Theodoret von Cyrus, gegen Cyrill und Memnon die Absetzung aussprach, indem er den Einen häretischer Irrthümer, den Andern der Aufwiegelung des ephisinischen Volkes wider die Gegner Cyrill's beschuldigte. Bald darauf trafen die päpstlichen Legaten ein, und übergaben ein päpstliches Schreiben, des Inhaltes, daß die Aufgabe des Concils einzig in der Ausführung der römischen Beschlüsse bestehe; eine Erklärung, welche von der Mehrheit, die den Nestorius verurtheilt hatte, mit Acclamation begrüßt wurde, und mehrere Bischöfe von der Minorität auf ihre Seite zog [5]). Johann wurde dreimal aufgefordert, sich vor die Synode zu stellen und seine Handlungsweise zu verantworten; da er nicht erschien, wurde der Bann über ihn gesprochen, und über das Geschehene ein Bericht an Kaiser und Papst abgefaßt [6]). Da auch die nestorianische Partei an den Kaiser Berichte gehen ließ, und durch Gewalt und List das Kundwerden des richtigen Sachverhaltes zu unterdrücken

---

[1]) *Ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε τῶν κανόνων* — erklären die versammelten Väter — *καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας.*

[2]) Erzählungen über das Geschehene und über den Hergang bei der Synode Cyrill. Epistt. L. c., p. 84—90.

[3]) Hom. Ephesi habita deposito Nestorio. Opp. Tom. V, P. II, Abth. 1, p. 358—361.

[4]) Mansi IV, 1245—1252.

[5]) Cyrill begrüßte diesen Vorgang mit Freude: Homilia Ephesi habita, quando septem ad S. Mariam (d. i. Marienkirche, in welcher das Concil tagte) descenderunt. Opp. L. c., p. 355—358.

[6]) Vgl. Cyrilli Sermo coram Patribus Ephesinis in Joannem Schismaticum. Opp. Tom. V, P. II, Abth. 1, p. 361—364.

suchte, so wußte der Kaiser nicht, wem er zu glauben habe, und ordnete die Absetzung der Häupter beider Parteien an, des Johann von Jerusalem auf der einen Seite, Cyrill's und Memnon's auf der anderen Seite, und sandte den Comes Johannes zur Ausführung dieses Beschlusses nach Ephesus. Inzwischen hatte Cyrill fortgefahren, durch Predigten auf das Volk zu wirken [1]), worin sich ihm Theodot von Ancyra und Acacius von Melitene in Vorträgen an die Gläubigen und an die versammelten Bischöfe anschloßen [2]). Der Comes Johann führte die kaiserlichen Beschlüsse mit Härte durch, und veranlaßte hiedurch die bedrängte Synode, eine neue Darstellung der Sachlage an den Kaiser zu senden; Cyrill sendete einige Schreiben an seine Freunde in Constantinopel [3]), und arbeitete während seiner Haft eine Erläuterung seiner 12 Anathematismen aus [4]). Mittlerweile wurde der Kaiser über den wahren Hergang der Sache aufgeklärt, bestätigte die Absetzung des Nestorius, der sich in sein Kloster bei Antiochien zurückzog, und ordnete die Freilassung Cyrill's und Memnon's an. Ersterer hielt schließlich, von Ephesus sich verabschiedend, vor den versammelten Vätern eine Lobrede zu Ehren der heiligen Jungfrau [5]), und arbeitete, sobald er in Alexandrien angekommen war, eine Vertheidigungsschrift aus [6]), um sich von den ihm früher zur Last gelegten Beschuldigungen zu reinigen. Nachdem dieß geschehen, gieng er mit allem Eifer daran, das durch Absetzung des Nestorius hervorgerufene Schisma wieder auszugleichen. Die an Johann von Antiochien sich anlehnende Partei behauptete, Nestorius sei ungerechter Weise abgesetzt worden und die Anathematismen Cyrill's enthielten arianische und apollinaristische Irrthümer. Cyrill wendete sich mit Rathschlägen nach Rom, welche indeß nicht mehr in die Hände des mittlerweile verstorbenen Papstes Cölestin, sondern seines Nachfolgers Sixtus III gelangten. Im Auftrage desselben unterhandelte Cyrill mit Johann von Antiochien und Acacius von Beröa; die erste Unterhandlung

[1]) Opp. L. c., p. 350—354; 364—366.

[2]) Mansi V, p. 177—226; Labbe III, p. 1507—1530; 1546—1550.

[3]) Vgl. Cyrill. Epist. (Opp. V, P. II, Abth. 2) p. 90—93.

[4]) Explanatio duodecim Capitum. Opp. Tom. VI, p. 145—157.

[5]) Homilia in S. Mariam Deiparam. Opp. V, P. II, Abth. 1, p. 379—385.

[6]) Apologeticus ad Theodosium Imperatorem. Opp. VI, p. 241—260.

zerschlug sich, da Beide sammt ihren Anhängern auf der Wiedereinsetzung des Nestorius und Verwerfung der Anathematismen Cyrill's bestanden [1]). Auf Befehl des Kaisers schickte Johann den Paul von Emisa nach Alexandrien; die Verständigung gedieh so weit, daß Cyrill zugab, die orientalischen Bischöfe wären nicht der Häresie des Nestorius zugethan, Paul von Emisa hingegen anerkannte, daß Cyrill nicht arianisch oder apollinaristisch dächte. Cyrill verlangte aber außerdem auch noch, daß die orientalischen Bischöfe die Häresie des Nestorius förmlich verurtheilten, und den an desselben Stelle gewählten Maximian als legitimen Bischof anerkennten [2]). Auch dazu ließ sich endlich Johann bewegen; worauf ihm Cyrill ein Schreiben zusendete [3]), in welchem die Lehre der orientalischen Bischöfe von der unvermischten Zweiheit der Naturen als die rechtmäßige und kirchliche anerkannt, und die apollinaristischen Behauptungen von einem aus dem Himmel mitgebrachten Leibe Christi, von der Confusion oder Mischung oder Concretion der Naturen und von einer Leidensfähigkeit der Gottheit entschiedenst abgewiesen wurden [4]). Damit war indeß der Friede noch nicht hergestellt; während die eigentlichen Nestorianer alle Verhandlungen abwiesen, verbreitete sich in katholischen Kreisen vielfach das Gerücht, Cyrill habe seine Anathematismen zurückgenommen, habe sich auf die Seite des Johannes geschlagen, und selber den Nestorianismus angenommen. Hiedurch sah sich Cyrillus veranlaßt, in mancherlei Briefen die Sache noch einmal auseinanderzusetzen, und zu zeigen, worin eigentlich die Differenz zwischen der nestorianischen und rechtgläubigen Christologie zu suchen sei [5]); den antiochenischen Archimandriten Maximus mahnte er von seinen Angriffen auf Johann von Antiochien ab [6]). Diesen Vermittelungs- und Begüti-

---

[1]) Die Antwort Cyrill's hierauf: Epistola ad Acacium Beroeensem, lateinisch im Synodicum adversus tragoediam Irenaei c. 56.

[2]) Vergl. die auf diese Verhandlungen bezüglichen Briefe Cyrill's: Opp. V, P. II, Abth. 2, S. 101 – 105; S. 111 — 114; 133; 151 — 157.

[3]) L. c., p. 104 — 109.

[4]) Vgl. Cyrill. Epist., L. c., p. 104 — 109.

[5]) Cyrill. Epistt.: Ad Acacium, L. c., p. 109 — 120; ad Eulogium p. 132 — 135; ad Successum p. 135 — 151; ad Valerianum p. 158 — 171; ad Eusebium (Galland. XIV, appendix, p. 150 — 151).

[6]) Opp. L. c., p. 192.

gungsversuchen gegenüber griffen die Nestorianer zu dem letzten Mittel; sie griffen auf die Schriften Diodor's von Tarsus und Theodor's von Mopsveste zurück, um zu zeigen, daß Nestorius nichts Anderes lehre, als diese berühmten Lehrer gesagt hätten; man übersetzte ihre Schriften der möglichsten Verbreitung wegen in's Syrische, Armenische und Persische. Acacius von Melitene und Rabulas von Edessa warnten die armenischen Bischöfe vor dem in Theodor's Schriften verborgenen Gifte der nestorianischen Häresie. Die Gewarnten holten den Rath des heiligen Proklus ein, der mittlerweile von Cyzicus auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel berufen worden war; Proklus antwortete mit seiner Epistola de Incarnatione, welche eine bündige Widerlegung der Irrthümer Theodor's enthält. Auch Johann von Antiochien erklärte sich mit dieser Epistola einverstanden; er mißbilligte es aber, daß einige Mönche in zelotischem Eifer einigen von Proklus aus Theodor's Schriften gezogenen Anathematismen den Namen Theodor's beisetzten, welchen Proklus unterdrückt hatte. In der That nahmen dieses Verfahren mehrere Bischöfe übel, namentlich auch Ibas, der Nachfolger des Rabulas von Edessa; der Name Theodor's stand bei den asiatischen Gemeinden in so hohem Ansehen, daß man eine Verunglimpfung desselben nicht willig dulden mochte. Johann von Antiochien wendete sich in dieser Angelegenheit an Cyrill [1]), welcher in Folge dessen den Proklus angieng, Theodor's Andenken zu schonen, obwol seine Lehren in den Sätzen des Nestorius enthalten, und mit diesen auch implicite zu Ephesus verdammt worden wären [2]). Dem Johann von Antiochien gegenüber aber drang Cyrill darauf [3]), daß die Orientalen wenigstens die anstößigen Sätze Theodor's von sich wiesen. Da indessen die Anhänger Theodor's fortfuhren, auf das Ansehen ihres Lehrers ungestüm zu pochen, und selbst das nicänische Symbol für ihre Zwecke mißbrauchten, so arbeitete er eine Erläuterung desselben aus [4]), die

---

[1]) Joannis epistola synodica ad Cyrillum. Cyrill. Opp. V, P. II, Abth. 2, p. 192. 193.

[2]) Ep. ad Proclum. L. c., p. 199—201.

[3]) Ep. ad Joann. Antiochen. L. c., p. 194—197.

[4]) Explanatio in S. Symbolum, ep. 47 ad Anastasium, Alexandrum, Martinianum etc. L. c., p. 174—191.

er auch an den Kaiser und die kaiserlichen Damen übersendete. In Folge strenger kaiserlicher Edicte, und durch Landesverweisung mehrerer der Kirchenpacification widerstrebender Bischöfe war die nestorianische Bewegung nach wenigen Jahren im Umfange des römischen Reiches unterdrückt; ihr letzter Hort, die Schule zu Edessa, wurde auf Befehl des Kaisers Zeno (a. 489) geschlossen. Die exilirten Nestorianer wanderten nach Persien aus; der von Rabulus aus Edessa vertriebene Barsumas war ihr erster und bedeutendster Führer, und wurde Bischof zu Nisibis (a. 435), wo eine blühende Schule entstand. Von Persien verbreiteten sie sich nach Indien, Arabien, China und in die Tartarei; von Tamerlan bis auf geringe Reste ausgerottet, haben sie sich bis heute unter der geistlichen Herrschaft eines Patriarchen erhalten, welcher bis in's 17te Jahrhundert zu Mosul, jetzt aber in einem fast unzugänglichen Thale an der Gränze zwischen dem türkischen und persischen Reiche residirt.

§. 235.

Der Hauptträger der Polemik gegen die Irrlehre des Nestorius ist Cyrillus, welchem sich Proklus [1]), Theodot von Ancyra [2]), Cassianus [3]), Maxentius [4]) Leontius von Byzanz [5]) anschließen.

Cyrill hat nebst den bereits erwähnten Briefen und Homilien eine nicht geringe Zahl größerer Werke und Abhandlungen über die nestorianische Streitsache hinterlassen, welche hier der Reihe nach vorgenommen werden sollen. Da ist erstlich sein Scholion de Incar-

---

[1]) Tomus ad Armenos, bei Gallandi IX, p. 684—691. Vgl. auch Oben S. 207 f.

[2]) Expositio symboli Nicaeni (Galland. IX, p. 425—440) — Sermo in S. Deiparam et in Simeonem (p. 459—469) — Oratio in diem natalem D. N. J. Chr. (p. 469—472) — Oratio in S. Mariam Dei Genitricem et in sanctam Christi nativitatem (p. 472—477); ferner die drei zu Ephesus den Bischöfen vorgelesenen Homilien, die er früher zu Ancyra gehalten, p. 440—459.

[3]) De incarnatione Domini Libri VII.

[4]) Dialogi duo adversus Nestorianos. Abgedruckt in der Biblioth. Max. Lugdun. IX, p. 546—559; Migne Patrol. Graec., Tom. 86, p. 115—164.

[5]) Contra Nestorianos Libri VII. In Mai's Collect. Nov. Vett. Scriptt., Tom. IX, p. 410—610; Migne, Patr. Gr., Tom. 86, p. 1399—1768.

natione Unigeniti zu nennen [1]), welches von der Erklärung der Namen Christus, Emmanuel, Jesus ausgeht, und daran weitere christologische Expositionen anknüpft. Christus heißt Gesalbter; gesalbt wurden Könige und Propheten, und die Salbung war Ausdruck der Verleihung des Geistes. Christus wurde nicht mit Öl gesalbt, trug aber statt dessen die gesammte Fülle des Geistes und der Gnade in sich, die von ihm auf das Geschlecht der Erlösten überströmen und bleibendes Erbe desselben sein sollte. Christus heißt Emmanuel d. i. Gott mit uns, weil das Wort Gottes durch seine Einfleischung sich zu einem aus uns gemacht hat, jedoch nicht seiner Gottheit nach, welche über der Menschheit hoch erhaben und von derselben weit verschieden ist. Da uns durch den Emmanuel Heil widerfahren ist, so heißt er auch Jesus. Der Logos ist durch die Menschwerdung etwas geworden, was er früher nicht war, hörte aber nicht auf zu sein, was er seit ewig war; seine Menschwerdung war ein Herabsteigen vom Himmel, um auf Erden auf eine Weise zu sein, in welcher er früher nicht war; darum heißt Christus auch der zweite himmlische Mensch (1 Kor. 15, 45), dessen Fleisch durch die Verbindung mit dem Logos an der göttlichen Glorie und Herrlichkeit desselben Antheil hatte. Die Selbstentäußerung des Logos ist nicht als Alteration seiner göttlichen Natur [2]), sondern als ein Aufsichnehmen unserer Armuth und Dienstbarkeit zu verstehen. Obschon zweimal geboren, als Gott seit ewig aus dem Vater, als Mensch aus der Jungfrau in der Zeit, ist Christus der Substanz nach (καθ' ὑπόστασιν) doch nur Einer. Diese Einheit ist über das menschliche Begreifen erhaben; sie ist weder eine rein äußerliche Zusammenfügung, noch andererseits eine Mischung der geeinigten Naturen. Am ehesten bietet noch die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen eine Analogie der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Gleichwie nämlich die Erregungen, Begierlichkeiten und Leidenheiten

---

[1]) Opp. Tom. V, P. I, p. 779—800.

[2]) Daß der Logos auch in der Menschwerdung Gott verblieb, findet Cyrill (O. c., c. 13—15) prophetisch angedeutet in den Cherubim des Versöhnungsaltares (2 Mos. 25, 17 ff.), in dem Stabe Mosis (2 Mos. 4, 1 ff.), in der vom Aussatze bedeckten, aber sogleich wieder geheilten Hand Mosis (2 Mos. 4, 6 ff.).

:s Körpers zufolge des Consenses und Mitgefühles der Seele
om ganzen Menschen ausgesagt werden, obwol die Seele an sich
eder geschlechtlich noch verwundbar ist, so wird auch Alles, was
e menschliche Natur Christi betrifft, von dem incarnirten Worte
otte ausgesagt, obwol die Gottheit Christi als solche über jede
chwäche und Leidenheit erhaben ist. Umgekehrt wirkt das Fleisch
hristi bei den soterischen Wirksamkeiten Christi mit, vergleichbar
er vom Feuer angeglühten, und darum die Wirkungen des Feuers
ußernden Kohle (Jesai. 61, 6). Die Leiblichkeit Christi ist die
lastisch sinnliche Präsenz des Logos; er ist im Fleische, wie
er Duft in der Blume; daher Christus selbst als Blume be-
ichnet wird (Hohesl. 2, 1). Gleichwol haben sich beide Naturen in
hristo nicht vermischt; so wenig als das Gold und das unverwes-
iche Cederholz der von Innen und Außen vergoldeten Bundesarche
2 Mos. 25, 10), welche gleichfalls ein Sinnbild Christi ist. Es
teht nach den Worten der heiligen Schrift fest, daß Gott oder das
Wort Gottes die Menschheit angenommen [1]); man darf aber nicht
umgekehrt sagen, daß der Mensch die Gottheit angenommen und
in sich aufgenommen habe [2]); wie hätte die versündete menschliche
Natur die heilige Natur Gottes ergreifen und an sich ziehen können!
Also hat der Logos die menschliche Natur zu sich erhoben, ohne sie
jedoch in ihrer Wesenheit zu alteriren. Man kann auch sagen, er
sei in sie eingegangen, habe ihr eingewohnt (Kol. 2, 9); nur muß
dieses Einwohnen auf die richtige Art verstanden werden, auf daß
nicht der Einwohnende und Derjenige, welchem Gott wie einem
Tempel einwohnte, als zwei verschiedene Personen erscheinen. Die
Schrift spricht auch vom Menschenleibe als einer Seelenwohnung
(Job 4, 19; 2 Kor. 4, 16), ohne daß deßhalb Leib und Seele als
zwei verschiedene Subjecte genommen würden; also dürfen analoger

---

[1]) Hebr. 2, 16: Semen Abrahae apprehendit.

[2]) Daß es falsch sei, Christum als ἄνθρωπος θεοφόρος zu fassen, beweist Cyrill (O. c., c. 17) aus Hebr. 1, 1; Matth. 5, 17; Joh. 1, 14; Ephes. 3, 5; Kol. 1, 26 ff; 2, 1 ff.; 1 Thess. 1, 8; 2, 2; 4, 13; Tit. 2, 11; Röm. 9, 5. Hätte Gott der Menschheit Christi nicht anders eingewohnt, als den Heiligen als Tempeln Gottes, so müßten auch diese angebetet werden, während nach der Schrift die Engel und Heiligen Christum anbeten (O. c., c. 18).

Weise auch Gott und Mensch in Christus nicht als zwei verschiedene Personen genommen werden. Man darf aber andererseits wieder nicht wähnen, daß der Logos etwa die Stelle der Seele in Christus vertreten habe; Fleischwerdung des Logos heißt so viel als Annahme der ganzen Menschennatur; die Schrift versteht unter Fleisch öfter den ganzen Menschen (Luk. 3, 6; Gal. 1, 16), sowie auch die Seele den ganzen Menschen bedeuten kann: 5 Mos. 10, 22. Die Schrift scheint aber mit Vorbedacht den Ausdruck Fleischwerdung gewählt zu haben, um jeden Gedanken an eine bloße inhabitatio per *σχέσιν* ferne zu halten. Denn der Emmanuel ist wesentlich Gott [1]), daher auch Maria mit Recht *θεοτόκος* genannt wird. Der Emmanuel ist untheilbar Einer; daher wird Entgegengesetztes, göttliche Machtwirkung und menschliche Schwäche, Heiligen und Geheiligtwerden u. s. w. von einem und demselben Subjecte, nur unter verschiedenen Beziehungen, ausgesagt. Es ist mit ihm so, wie mit dem Wasser, von welchem 2 Mos. 4, 9 die Rede ist: Accipies aquam de flumine et effundes super terram et erit aqua . . . sanguis super terram. Wasser = Leben, Blut = Tod; Logos = Macht des Lebens, Mensch = leidensfähig. Ein anderes Sinnbild des Göttlichen und Menschlichen in Christus sind die zwei jungen Tauben (3 Mos. 13, 1 ff.), von welchen die eine getödtet, die andere lebendige im Blute der getödteten gebadet wird, worauf der vom Aussatz Geheilte, der das Opfer bringt, mit dem Blute besprengt wird. Die typische Deutung des Vorganges liegt nahe [2]); hier nur so viel, daß Beides, Gottheit und Menschheit Christi durch die Taube gesinnbildet sind, wenn auch unter zwei verschiedenen Gestalten, um eben die zwei Seiten der göttlichen Person Christi darzustellen. Nur unter Voraussetzung einer ungetheilten d. i. persönlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus hat der Begriff der Einfleischung Wahrheit; wenn Dasjenige, was Christus am Leibe litt, nur beziehungsweise auf den Gott in ihm übertragen wird, gleichsam als ob er nicht (freilich impassibles) Subject dieser Leidenheiten gewesen wäre, so ist ja der Emmanuel

---

[1]) Jesai. 9, 5; Joh. 3, 16; 2 Chron. 6, 17; Psalm 131, 5. 6 in Verbindung mit Mich. 5, 2; 1 Mos. 32, 30; Dan. 7, 13 u. s. w.

[2]) Vgl. in dieser Beziehung und über den typischen Charakter des A. T. im Allgemeinen Cyrill's Libri XVII de Spiritu et Litera.

bloßer Mensch, und steht kaum auf gleicher Höhe mit Moses, der das Murren des Volkes gegen ihn und Aaron als Murren wider Gott bezeichnete (2 Mos. 16, 7) oder mit Samuel, welchen zu mißachten Gott als Mißachtung seiner selbst erklärt (1 Kön. 8, 5).

§. 236.

Die an Kaiser Theodosius gerichtete Schrift Cyrill's de recta in Dominum Nostrum Jesum Christum Fide beginnt mit einem Preise der irdischen Herrschermacht, als deren göttliche Stütze Jesus Christus bezeichnet wird (Sprichw. 8, 15), daher auch Alles an einer richtigen Erkenntniß Christi gelegen sei. Demnach will Cyrill seine Abhandlung hierüber dem Kaiser und den frommen Damen der kaiserlichen Familie als ein geistliches Gastgeschenk darbringen. Zu dem Ende geht er zuerst alle christologischen Häresien bis auf Nestorius durch, und spricht von den Gnostikern und Manichäern, welche Christo bloß einen Scheinkörper beilegten, von den Cerinthianern, welche das ewige Wort erst mit der Geburt Christi erzeugt werden lassen; die Photinianer sprechen dem göttlichen Worte die Subsistenz ab, die Apollinaristen läugnen die menschliche Seele Christi. An diese reihen sich nun die Nestorianer an, welche zwar alle vorausgegangenen Irrthümer vermeiden, und der Gottheit sowol als der Menschheit Christi vollkommen gerecht werden wollen, aber das Verhältniß beider Naturen zu einander nicht richtig fassen, indem sie die Einheit der Person zerreißen. Zwei Subjecte in Christo unterscheiden, ein göttliches und ein menschliches, geht schlechterdings nicht an; die Schrift redet nur von Einem Subjecte, dem Sohne Gottes, der dem Fleische nach aus David's Samen hervorgegangen (Röm. 1, 1 ff.); von David selbst aber als ein seit ewig aus dem göttlichen Vater Erzeugter erkannt wurde (Ps. 2, 7); Christus selbst nennt sich einen vom Tode bedrohten Menschen, der die ewige Wahrheit redet, was Abraham nicht gethan (Joh. 8, 39); der Hebräerbrief von den Tagen des Fleisches, die der Sohn Gottes für uns betend, leidend, opfernd auf Erden zugebracht hat (Hebr. 5, 7), und von der Erhöhung desselben über die Engel, nachdem er, der ewige Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, vorausgehend unter die Engel herabgesetzt worden war (Hebr. 2, 9). Da seine Persönlichkeit nur als die des eingefleischten Gottes oder Sohnes

Gottes denkbar ist, so ist nicht bloß seine Menschheit, die sich von der Gottheit gar nicht trennen läßt, sondern Christus als Ganzer d. i. als eingefleischter Gott aus der Jungfrau geboren worden, und die Namen Jesus, Christus gehören nicht etwa ausschließlich und einseitig seiner Menschheit, sondern der ewigen Persönlichkeit Christi an, die eine göttliche ist. So erklärt sich der Ausspruch des Apostels, er habe sein Evangelium nicht von Menschen, oder durch irgend einen Menschen, sondern durch Jesus Christus empfangen (Gal. 1, 1. 11; vgl. 2 Kor. 5, 16). Diese Auffassung der Persönlichkeit Christi steht im engsten Zusammenhange mit dem Zwecke seines Kommens; denn in ihm sollten die Menschen der Natur nach, durch ihn der Gnade nach Kinder Gottes werden. Paulus bestätiget, daß Christus seiner Natur (d. i. seinem Wesen) nach Gott sei, wenn er den Heiden vorwirft, sie hätten Diejenigen als Götter geehrt, die ihrer Natur nach nicht Götter sind (Gal. 4, 8). Wir müssen demnach sagen, daß in Christus die zwei Naturen zu Einem Wesen (nicht zu Einer Natur) sich vereiniget haben; und dieses Wesen ist der in Menschengestalt offenbar gewordene Logos-Gott. Die ihm gezollte Anbetung gilt ungetheilt seiner ganzen Persönlichkeit, nicht bloß dem Logos-Gott in ihm, wie wir denn auch nicht bloß an den Logos an sich, sondern an das fleischgewordene Wort Gottes glauben. Allerdings betete er auch selber als Mensch; aber seine Menschheit harrte, zufolge ihrer Wesenseinigung mit dem Logos, selber auch ihrer göttlichen Verherrlichung entgegen (Joh. 17, 1). Der Blindgeborne, den Christus heilt, wünscht den Sohn zu sehen, damit er an ihn glaube; und Christus sagt zu ihm: Vidisti eum, qui loquitur ille est. Darauf bekannte der Geheilte seinen Glauben an Christus und betete ihn an. Dieß galt der ganzen, ungetheilten Persönlichkeit Christi: Vidisti eum. So reden auch wir im menschlichen Verkehre nicht etwa bloß den Geist oder die Seele eines Menschen, sondern den ganzen Menschen an, der uns als ungetheilte Einheit gilt. Vermöge dieser untheilbaren Persons- und Wesenseinheit hat die menschliche Natur Christi an den Eigenschaften seiner göttlichen Natur Antheil, und umgekehrt. So verleiht sein Anhauchen den Aposteln den heiligen Geist (Joh. 20, 23); so gibt er, der seiner göttlichen Natur nach das Leben ist, sich selbst als Lebendigmachenden in seinem Fleische, obwol dieses als solches nicht das vom

Himmel gestiegene Leben ist, sondern aus der Jungfrau genommen wurde. Umgekehrt wird vom Sohne Gottes, dem ewigen Worte des Vaters, gesagt, daß er für uns gelitten und durch sein Leiden und Sterben uns erlöst hat (Kol. 1, 12 ff.). Christus ist seiner Natur nach Gott, obwol eingefleischter Gott d. h. das Subject der Person Christi ist ein göttliches. Die Benennung Christus auf den Menschen im Emmanuel beschränken zu wollen, spricht so sehr gegen den Geist der Schrift, daß diese vielmehr den noch nicht mit der Menschheit vereinigten Logos Christum nennt. Der Täufer nennt Christum den Mann, der nach ihm kommen wird, aber vor ihm schon gewesen ist (Joh. 1, 30); kann die Bezeichnung Mann im Munde des vor Jesus gebornen Johannes im Zusammenhange der angeführten Rede Christo als blossem Menschen gelten? Existirte der Emmanuel als Mensch vor dem Täufer? Paulus redet von Christus als einem schon vor der Incarnation Existirenden (1 Kor. 10, 4).

§. 237.

Die an die beiden Frauen des kaiserlichen Hauses gerichtete Schrift Cyrill's beginnt nach Vorausschickung einer ehrenden Anerkennung ihrer Frömmigkeit und Züchtigkeit mit der Anführung des kirchlichen Symbols über den vor aller Zeit durch den göttlichen Vater erzeugten, in der Zeit aber menschgewordenen und aus der Jungfrau gebornen Sohn Gottes. Wäre der aus der Jungfrau Geborne nicht der göttliche Sohn des ewigen Vaters, so müßten wir an zwei Söhne Gottes glauben; wie könnte da noch von Einem Glauben und Einer Taufe die Rede sein, wie könnte der Sohn der Jungfrau als Erlöser verehrt, als Gott angebetet werden? Der Name Christus ist nicht äußerlich vom Sohne der Jungfrau auf den ewigen Sohn des Vaters übertragen, sondern ist eigenster Name des Letzteren, soweit er die Menschheit angenommen hat und aus der Jungfrau geboren worden ist. Demgemäß wird Maria mit Recht *θεοτόκος* genannt, und ist von den vorangegangenen heiligen Lehrern der Kirche so genannt worden, wie Cyrill durch eine Reihe von Stellen aus Athanasius, Atticus, Amphilochius, Chrysostomus, Theophilus u. s. w. erhärtet. Es wäre aber verfehlt, den Sohn Gottes als Logos mit Christus

identificiren zu wollen, da der Logos eben durch und in Kraft seiner Incarnation zum Heilande geworden ist. Die schriftgemäße Lehre von Christus als fleischgewordenem Worte Gottes darzulegen, macht sich nun Cyrill zur besonderen Aufgabe seiner Schrift, und entlediget sich derselben mit der möglichsten Vollständigkeit. Christus ist wahrhaft Gott, indem seine Menschheit, der Tempel des Logos durch die Union mit dem Logos zur Gemeinschaft der göttlichen Glorie erhoben worden ist: Röm. 1, 1 ff.; Röm. 1, 28; 1, 5; 3, 23; 4, 17; 7, 4; 8, 8. 14 (vgl. Gal. 4, 6); Röm. 3, 35 (vgl. mit 5 Mos. 6, 5); 8, 38; 15, 15. 17; 16, 16. 20; 1 Kor. 1, 1 (ecclesiae Dei vgl. mit Röm. 16, 16: ecclesiae Christi); 1 Kor. 1, 22; 2, 1; 2, 8; 3, 10; 3, 16; 4, 5; 6, 19; 8, 4; 9, 21; 11, 3 (vgl. Luk. 3, 38: Adam fuit Dei, zur Erläuterung der Worte: Caput viri Christus); 12, 3. 28; 16, 21; 2 Kor. 2, 14; 3, 2; 3, 14; 4, 3; 5, 9; 5, 20; 10, 5 (vgl. Phil. 2, 8) u. s. w. Wir überheben uns der ebenso zahlreichen Citate aus den übrigen paulinischen Briefen und sonstigen neutestamentlichen Schriften, deren Anführung und Erklärung den weitaus größten Theil der Schrift Cyrill's ausfüllt, und erwähnen nur noch, daß in ähnlicher Weise, obschon kürzer folgende Sätze durchgeführt werden: Christus ist Leben und Lebengeber 1 Kor. 10, 15; 15, 45; 2 Kor. 1, 9; Hebr. 2, 14; Matth. 9, 23; Joh. 6, 27; 11, 43 — es ist nur Ein Christus: 1 Joh. 1, 1 — Ein Herr und Sohn Gottes: Röm. 7, 25; 8, 1. 3; 8, 31; 10, 6; 14, 7; 1 Kor. 10, 4; 2 Kor. 5, 16; 8, 9; Gal. 1, 1; 4, 3; Eph. 4, 5; Phil. 2, 5; Kol. 1, 12; Hebr. 1, 1. 3; 2, 11; 8, 1; 12, 1; Matth. 11, 27; Joh. 1, 9. 14 — an welchen wir als Gott glauben sollen: Röm. 1, 5. 9; 5, 1; 9, 32; 10, 3; 16, 25; 15, 8 (vgl. mit 1 Mos. 12, 3; Röm. 4, 13; Gal. 3, 19); 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 11, 4; Gal. 1, 6. 15; Eph. 1, 13 ff.; 3, 1 ff.; 3, 8; 5, 25 u. s. w. — Christus ist das göttliche Ziel unseres Glaubens: 1 Petr. 1, 21; Joh. 6, 47; 1 Joh. 3, 23; 4, 2; 4, 14; 5, 1. 5. 9. — Christi Blut hatte sühnende Kraft Röm. 3, 25; 1 Kor. 1, 30 — und hat uns erlöst: 1 Petr. 1, 18 — Christi Tod ist uns zum Heile geworden: Röm. 5, 8; 6, 3; Gal. 3, 13; Eph. 2, 13; Hebr. 10, 5; 13, 12; 1 Tim. 2, 5; 1 Petr. 3, 18 — und nicht bloß uns, sondern der ganzen Welt: Joh. 12, 16. 23 ff.

Im zweiten Buche bemüht sich Cyrill zu zeigen, daß alles Dasjenige, was in der Schrift über den Stand der Erniedrigung Christi, über die damit verbundene Unterordnung und Abhängigkeit Christi vom göttlichen Vater gesagt werde, der Göttlichkeit seiner Person nicht Eintrag thue, somit zur Annahme von zwei Personen in Christus nicht berechtige. Der Stand der Erniedrigung ist ein freiwillig gewählter 2 Kor. 8, 9; zudem konnte Leiden und Tod Christi nur unter der Voraussetzung, daß sein Leib der eigene Leib des Logos war, einen superabundanten, alles Andere überwiegenden Werth haben und somit auch ganz sicher unsere Befreiung erwirken. Demgemäß bezeichnet auch die Schrift an verschiedenen Stellen den ewigen Sohn Gottes und den leidenden, erniedrigten Menschensohn unzweideutig als die eine und selbe Persönlichkeit, in deren Gehorsam, Leiden u. s. w. allenthalben der heilsökonomische Zweck in's Auge zu fassen ist. So heißt es z. B. Röm. 15, 8, daß Christus ein Diener der Beschneidung d. i. der Juden geworden sei, um die den Vätern gemachten Verheißungen zu bekräftigen; die Heiden aber sollten Gott ob seiner Barmherzigkeit preisen. Dieß Letztere hat nur dann einen Sinn, wenn in Demjenigen, welcher zum Diener der Beschneidung geworden, Gott selber sich geoffenbart hat. Christus selbst weist auf den heilsökonomischen Zweck seines Gehorsams hin, daß nämlich keiner von denen verloren gehe, welche ihm der Vater anvertraut hat (Joh. 6, 38); wenn er sagt, daß er hiemit nicht seinen, sondern des Vaters Willen erfülle, so soll dieß ein Zeugniß gegen die ungläubigen Juden sein, welche dem Einen Vater zu dienen sich rühmten. In Hebr. 2, 10 ff. wird Christus, der Hohepriester und Versöhner, unzweideutig von Seite seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur zugleich in's Auge gefaßt; der Apostel sagt ja deutlich (V. 14), daß die Überwindung des Todes über die menschlichen Kräfte gehe, also denkt er den Überwinder als Gott. Der Überwinder und Heiliger der Menschen wird in V. 10 allerdings von Demjenigen unterschieden, *δι' οὗ τὰ πάντα*; unter Letzterem ist aber nicht etwa der Logos, sondern der Vater zu verstehen, *δι' ὃν καὶ δι' οὗ* bezieht sich auf ein und dasselbe Subject, wie überhaupt manchmal *δι' οὗ*, obwol eigentlich eine dem Sohne appropriirte Redeweise, doch auch auf den Vater angewendet wird. Die Schrift redet von einem

Herabkommen des heiligen Geistes über Jesus (Joh. 1, 32; Luk. 4, 1 u. s. w.); da nun Christus als Gott selber den Geist sendet, so kann jene Heiligung durch den Geist nur auf Christi Fleisch oder Menschheit sich beziehen, nicht so sehr, daß diese an sich geheiliget werde, sondern um die Heiligungsgnaden zum heilsökonomischen Zwecke der Ausströmung an uns in sich aufzunehmen. Cyrillus kommt auf diese Weise auf alle jene Stellen und Klassen von Stellen wieder zu sprechen, welche von früheren Polemikern gegen die Einwürfe der Arianer vertheidiget und erklärt worden waren, daher wir uns wol der näheren Anführung derselben an dieser Stelle überheben dürfen.

§. 238.

Cyrill's Dialog: Quod unus sit Christus, beginnt mit einer Widerlegung des Apollinarismus, welche den Gang des Gespräches auf den Nestorianismus hinüberlenkt. Der Logos hat durch die Fleischwerdung nicht sein göttliches Wesen mutirt, sondern Etwas an sich genommen, was er früher nicht an sich hatte; darum heißt es von ihm (Phil. 2, 7), daß er menschenähnlich geworden, wobei augenscheinlich vorausgesetzt wird, daß er etwas von den gewöhnlichen Menschen Verschiedenes geblieben sei, wie denn auch der Zweck der Incarnation eben nur dieser war, sich den Menschen in einer für sie faßbaren Weise vernehmbar zu machen, und die durch die Sünde erniedrigte Menschheit zu sich zu erheben, um ihr zu verleihen, was sie aus sich nicht erringen konnte. Als Träger der Menschheit blieb er das unveränderte Subject derselben, und constituirte mit ihr jene göttliche Persönlichkeit, die aus der Jungfrau geboren worden ist. Die Nestorianer meinen freilich, der Name Christus könne sich bloß auf die Menschheit Christi beziehen, indem ja nur diese vom heiligen Geiste gesalbt worden sein könne. Sie übersehen, daß Christus nicht eine Substanz oder reelle Wesenheit, sondern ein Amt, einen Beruf ausdrücken soll, wie z. B. die Benennungen: Apostel, Engel; dieser Beruf ist aber dem Logos kraft seiner Incarnation zugefallen. Denn um uns in Kraft seiner Gottheit zu heiligen, ist er Mensch geworden, und hat, wie es Hebr. 2, 11 heißt, als menschgewordener Sanctificator es nicht verschmäht, die Menschen seine Brüder zu nennen. Die Salbung aber d. i. die

Einweihung zu diesem Berufe wurde ihm nach Psalm 44, 7. 8 als einer göttlichen Persönlichkeit ertheilt: Sedes tua Deus in saeculum saeculi .... dilexisti justitiam ..... propterea unxit te Deus tuus ... Die Nestorianer, welche den vom Sohne Gottes unterschiedenen Sohn der Maria auf den in der angeführten Stelle erwähnten Thron erheben wollen, müßte man wol fragen, wo der Thron des Sohnes Gottes sei? Sie wollen an die Stelle der dem Sohne Gottes gebührenden Anbetung eine Anthropolatrie setzen. Die biblischen Redeweisen von der Selbstentäußerung, Selbsthingebung des Sohnes werden in ihrem Munde zu leeren, täuschenden Formeln. Die Gründe, durch welche die Nestorianer die Anbetung Christi motiviren, beweisen keine andere Art von religiöser Schuldigkeit, als jene Art von Gehorsam und Pietät, welche man den Dienern und Verkündern des göttlichen Wortes und Willens schuldig ist; jede Verunehrung eines Gottgesandten oder Stellvertreters ist relativ auch eine Verunehrung Gottes, in dessen Namen der Mensch als Prophet u. s. f. redet. Wollen sie dem Menschensohne mehr leisten, als eine solche Art Verehrung, so thun sie der Verehrung Eintrag, welche sie dem nach ihrer Ansicht vom Sohne David's zu unterscheidenden Gottessohne schuldig sind. Ihre Einreden gehen sämmtlich von der Voraussetzung aus, daß eine ἕνωσις der beiden Naturen ohne Fusion oder Alteration derselben nicht denkbar sei. Dieß ist aber eine falsche, ungerechtfertigte Annahme; das Unbegreifliche darf man nicht als das Unmögliche ausgeben, zudem finden sich in den geschaffenen Dingen Analogien einer solchen Wesenseinheit ohne Vermischung der Constituenten der Wesenseinheit. Wenn Paulus zwischen äußerem und innerem Menschen unterscheidet, meint er gewiß nicht zwei Menschen oder menschliche Wesenheiten, sondern eben nur Einen Menschen, von Seite seines fleischlichen und geistigen Lebens betrachtet. Die Nestorianer meinen, das Menschliche in Christus könne die ἕνωσις nicht vertragen, ohne von der übermächtigen Gottheit verzehrt zu werden. Die Geschichte des A. T. zeigt uns in einem bildlichen Typus das Gegentheil; der brennende Dornbusch, welchen Moses sah, wurde von den Flammen nicht verzehrt. Wäre Christus durch bloßes Einwohnen der Gottheit (ohne Wesenseinheit mit ihr) Gottes Sohn, so hätte er vor allen anderen Menschen, welchen Gott durch seine Gnade einwohnt, Nichts voraus, wenigstens nicht dem Wesen, sondern nur

dem Grade nach. Ist der Mensch in Christus mit dem Logos nicht der Natur nach geeiniget, so konnte er dieser Einigung möglicher Weise auch verlustig gehen, wie alle Anderen, welche durch Adoption Gottes Kinder sind. Warum unterscheidet jedoch die evangelische Parabel von den Arbeitern im Weinberge den Sohn des Hauses von den Knechten? Christus selbst gibt Jenen, welche den Messias für nichts Anderes, als einen Abkömmling David's halten, die Frage auf, wie David den Messias seinen Herrn nennen könne (Psalm 109, 1)? Christus bittet den Vater, ihm jene Herrlichkeit wiederzugeben, welche er vor Anfang der Welt hatte; kann dieß die Bitte einer vom Logos verschiedenen Persönlichkeit sein? Paulus sagt (1 Kor. 8): Nobis unus Pater ex quo omnia et nos ex ipso, et unus Dominus Jesus Christus per quem omnia et nos per ipsum. Hiemit wird Christus als Schöpfer aller Dinge bezeichnet. Wenn nun nicht der Logos der Gesalbte (Christus) sein soll, so müssen die Nestorianer zugeben, daß das Menschliche an Christus im Logos subsistire. Man kann daher von Christus sagen, der Mensch Christus hat, soweit er Gott ist, die Welt erschaffen. Die Nestorianer hingegen müßten nach ihrem Begriffe von Christus aus den paulinischen Worten folgern, daß ein Mensch als solcher die Welt geschaffen habe. Eine ihrer Beweisstellen für die Personsverschiedenheit Christi vom Logos ist Hebr. 5, wo Christus Prophet und Apostel genannt wird. Sie übersehen, daß auf Christus diese Benennung nicht in dem Sinne sich anwenden läßt, wie auf andere Menschen; als Gottes ewiges Wort ist er mehr als Hoherpriester und Apostel, und seine Menschwerdung ist ein Eingehen in den Stand der Entäußerung, während das Hohepriester- und Apostelamt eine Erhöhung des Menschen ausdrücken soll. Also können jene Bezeichnungen auf ihn nur insoweit bezogen werden, als er Hohepriester und Apostel eingesetzt hat. Denn Mittheilung göttlicher Gnaden an uns ist ja der Zweck seiner Selbstentäußerung und Annahme der Knechtsgestalt. Auch die Verherrlichung seiner menschlichen Natur hatte, sowie seine Erniedrigung und Schwäche, einen heilsökonomischen Zweck. Er wurde um unser willen schwach; die Worte des Apostels Hebr. 5, in welchen von Thränen, Hilferuf und Gebet Dessen, der Gottes Sohn war, vom Lernen des Gehorsams durch Leiden die Rede ist, schildern ein Verhalten Christi, dessen Zweck die Vorbildung unseres Verhaltens in Leiden und

Verfolgungen ist; sein Verhalten ist eine Lehre der ewigen Weisheit an uns Menschen. Die Erhöhung seiner menschlichen Natur soll uns zeigen, daß in ihm und durch ihn unsere menschliche Natur zu einer heiligen und göttlichen Würde erhoben werden soll. Die Worte: Eloi, Eloi, lama sabachthani hat Christus nicht in eigenem Namen, sondern im Namen des verschuldeten menschlichen Geschlechtes gesprochen, welchem er nach nunmehr gesühnter Schuld die Wiederzuwendung der göttlichen Vaterhuld erbat. Auch sein Wachsthum an Alter, Weisheit und Gnade hatte den heilsökonomischen Zweck einer für uns faßbaren Entwickelung der Manifestation des menschgewordenen ewigen Wortes unter den Menschen. Der Sohn Gottes hat sich mit einem Worte uns Menschen in allen Dingen, die Sünde ausgenommen, verähnlichet, um uns aus dem Zustande unseres sittlichen und leiblichen Elendes zu befreien und zu Gott zu erheben, und diese Befreiung und Erhebung zunächst an sich selbst durch seine Auferstehung und glorreiche Himmelfahrt zu zeigen. Die Prädicate seiner menschlichen Natur sind auf ihn als Gott zu beziehen, da die Menschwerdung eben die Kundwerdung seiner selbst als Gottes bezweckte; daher das unerhörte Wunder seiner Persönlichkeit, welche Entgegengesetztes, Herrschaft in Knechtsgestalt, Glorie in der Schwäche u. s. w. darstellte. Weil aber im Fleische eben Gott offenbar werden sollte, so mußte das Menschliche in ihm nach Überwindung von Leiden und Tod zur göttlichen Glorie erhoben werden, auf daß es kund würde, daß er seiner Natur nach Gott sei. So bringt es die Idee des fleischgewordenen Gottes mit sich, womit die erwähnten heilsökonomischen Zwecke der Menschwerdung auf's Vollkommenste, wie wir sahen, congruiren.

§. 239.

Von den fünf Büchern adversus Nestorii blasphemias contradictionum [1]) handelt das erste über die *Θεοτόκος* [2]), das zweite be-

---

[1]) *Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίῤῥησις.* Opp. Tom. VI, p. 1 — 143.

[2]) Andere Schriften Cyrill's über die *Θεοτόκος* sind: Adversus eos, qui SS. Virginem nolebant confiteri Deiparam (*κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν Θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον*). Abgedruckt in Mai's Nov.

kämpft die nestorianische Auffassung Christi als eines bloßen homo *θεοφόρος*; in den drei letzten Büchern werden verschiedene Argumente widerlegt, durch welche Nestorius verdeckter Weise auf eine Zweiheit der Personen in Christus hinarbeitet.

Nestorius begreift nicht, wie man behaupten könne, daß Maria die Gottheit geboren habe. Dieß heißt die katholische Formel verdrehen, welche sagt, daß Maria den Logos dem Fleische nach geboren hat. Wie hätte der Logos sonst als Mensch in die Menschenwelt eintreten können? Wie hätte anders die unzweifelhafte Bürgschaft geboten werden können, daß er wahrhaft, nicht bloß zum Scheine Mensch geworden sei, wenn er nicht aus dem Weibe geboren worden wäre? Wie hätte er uns Menschen von unserer Schuld und unserem Elende befreien können, wenn er sich nicht uns gleich gemacht hätte, nicht wahrhaft Mensch geworden wäre! Es begreift sich aber auch, daß er als zweiter himmlischer Mensch, als Urheber einer neuen Generation nicht auf jene Art, wie der alte erste Adam sich fortpflanzt, in die Menschenwelt eintreten konnte; er kam eben unmittelbar vom Himmel, und nahm sich seine Fleischeshülle aus einem, von keinem Manne berührten, Weibe. Dadurch hat er als Mensch zu existiren angefangen, und die Jungfrau seine Mutter werden lassen; daher sie mit Recht *θεοτόκος* genannt wird. Nestorius versichert wol, daß er der Jungfrau dieses Prädicat nicht mißgönne; es sei in der That der Herr aller Dinge durch sie hindurchgegangen, sofern nämlich der Logos mit dem von der Jungfrau gebornen Menschen verbunden war. Aber die Jungfrau hat ja nicht einen homo deifer, sondern den menschgewordenen Gott geboren! Zudem ist der Ausdruck: „Durchgegangen (*παρῆλθε*)“ zweideutig und in jedem Sinne anstößig; entweder wird dem Logos-Gott eine örtliche Bewegung beigelegt (als ob er nicht ohnehin überall wäre), oder es wird ihm der Leib der Jungfrau nur in jenem beziehungsweisen Sinne, in welchem Christus homo deifer ist, als Wohnung zugewiesen, und hat Maria Nichts vor Elisabeth voraus, deren Sohn durch den heiligen Geist im Mutterschooße geheiliget wurde; und da durch den heiligen Geist jedem Geheiligten

---

Coll. Vett. Scriptt. Tom. VIII, P. II, p. 108—131. Ferner: Dialogus cum Nestorio de SS. Virgine Deipara (*Διαλέξις πρὸς Νεστορίον ὅτι Θεοτόκος ἡ ἅγια παρθένος, οὐ Χριστοτόκος*). Siehe Mai l. c. p. 132—135.

der Sohn einwohnt, so hätte der Logos der Mutter des Täufers ebensogut, wie der Mutter Christi eingewohnt. Und wie soll man überhaupt das „Durchgehen" verstehen, wenn der Logos nicht Mensch geworden und einen ihm persönlich eignenden Körper an sich genommen hat, sondern in seiner reinen Geistigkeit verharrt ist? Nestorius meint freilich, daß dasselbe von jeder Menschenseele gefragt werden könne, die zugleich mit ihrem Leibe aus dem Mutterschooße hervorgeht; er setzt also voraus, daß die Mutter im eigentlichen Sinne nicht den ganzen Menschen, sondern nur den Körper desselben gebäre, was der unbefangenen Annahme und Redeweise aller Menschen widerspricht. So wäre denn, meint Nestorius, der Sohn Gottes zweimal geboren worden, einmal aus dem göttlichen Vater, sodann aus der Jungfrau? Sonst zähle man doch nach der Zahl der Geburten auch die Zahl der Gebornen? Dieser mißrathene Witz beweist höchstens, daß göttliche und übernatürliche Dinge nicht unter das Maaß der menschlichen und natürlichen Dinge gestellt werden dürfen; keineswegs aber, daß, wenn dasselbe Subject zweimal geboren wird, auch zwei Söhne vorhanden seien, wie Nestorius folgert. Nestorius erwidert, daß das Concil von Nicäa von einer Geburt des Sohnes Gottes aus Maria Nichts wisse. Allerdings bedient sich das Concil nicht dieses letzteren Ausdruckes; wenn es aber von einer Einfleischung und Menschwerdung des Sohnes Gottes spricht, kann Jemand anderer, als dieser aus der Jungfrau geboren gedacht werden? Daß die Gottheit von der Jungfrau geboren worden sei, hat Niemand behauptet; es ist also auch widersinnig, daran die Folgerung zu knüpfen, daß die Jungfrau als Gottesmutter eine Göttin sein müßte.

Nestorius meint, daß er gegen das Prädicat θεοτόκος letzlich nicht so viel einzuwenden hätte, wenn nicht gerade die Arianer, Eunomianer und Apollinaristen es gewesen wären, welche sich um Geltendmachung dieser Formel so sehr bemüht hätten; schon daraus sei eine mit dem Gebrauche derselben zusammenhängende Tendenz zur Identification und Vermischung der beiden in Christo geeinigten Naturen ersichtlich. Dieß scheint nun eben nur dem Nestorius so, welcher den Unterschied der beiden Naturen zum Unterschiede zweier Personen erweitert, und die Einheit im Wesen Christi dadurch herzustellen meint, daß er annimmt, die Mensch-

heit sei durch ihre Verbindung mit dem Logos zu göttlichem Range erhoben worden. Stellt die Gleichheit des Ranges auch schon eine Einheit im Wesen her? Petrus und Johannes sind als Apostel und heilige Männer in Rang und Ansehen einander gleich; haben sie hiedurch aufgehört, Zwei zu sein, und ist aus ihnen Einer geworden, wie Christus als Gott und Mensch Einer ist? Behauptet doch Nestorius selber, daß Ein Christus, Ein Sohn, Ein Herr sei. Möge Nestorius ferner darthun, wie und in welchem Sinne der Logos den Menschen Jesus zu gleichem Range mit sich erhoben habe? Hat der zu göttlichem Range erhobene Mensch das Alles, was der Logos ist: Weisheit, Schöpfermacht u. s. w., so zu sagen *φυσικῶς* in sein eigenes Wesen aufgenommen? Was ist aber dieß für ein Gott, welchem ein Geschöpf wesensgleich werden kann? Und wenn der Mensch Jesus dem Logos nicht wesensgleich geworden, sondern bloß an der Herrlichkeit des Logos participirt hat, wie will Nestorius darthun, daß nicht zwei Söhne, sondern bloß Einer vorhanden sei? Aber — fragt Nestorius — wie kann man annehmen, daß Derjenige, welchen der Apostel factum ex muliere, factum sub lege nennt, der Logos sei? Seit wann steht der Logos unter dem Gesetze, ist er nicht vielmehr Herr desselben? Die Antwort hierauf ist leicht; nicht zufolge seiner göttlichen Natur, sondern zufolge seiner Incarnation ist er als Mensch geboren und dem Gesetze unterthan geworden: Cum in forma Dei esset, humiliavit semetipsum .... Die Benennung Christus bezieht sich nicht auf den Menschen in Christus, sondern auf die Ganzheit der Person des incarnirten Logos. Nestorius meint, die Benennungen Christus, Gott, Sohn Gottes würden auch anderen Menschen in der Schrift beigelegt, einem Moses, Cyrus u. s. w. Der Unterschied ist nur, daß diese Benennungen von den Genannten in uneigentlichem Sinne, von Christus in eigentlichem Sinne gebraucht werden. Moses wird Gott genannt; von Christus werden aber auch göttliche Eigenschaften: Allwissenheit, Allmacht ausgesagt; wenn Jesus nicht in anderem Sinne der Christus war, als Cyrus ein Gesalbter genannt wird, so ist Jesus nicht einmal ein heiliger Mensch gewesen, und es ist unstatthaft, die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe im Jordan für eine Heiligung des Menschen Jesus zu nehmen, wie Nestorius will. Heilig werden ja auch die Meder und Perser genannt, die unter des Cyrus Führung nach Gottes

Beschluß Babylon stürzen sollten; heilig werden die Schafe und andere Opferthiere genannt, deren Fleisch auf dem Altar verbrannt wurde. Bei dieser Art Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen in Christus begreift man nicht, wie er der menschlichen Natur gleiche Würde und Ehre mit der göttlichen zusprechen könne, da doch beide so weit von einander abstehen! Die hypostatische Union beider, die einzige Bedingung, unter welcher ein Theilhaben der menschlichen Natur an der Ehre und Würde der göttlichen denkbar ist, wird von ihm verworfen; nur unter Voraussetzung der hypostatischen Union gilt, was Nestorius zu sagen nicht ermüdet, daß man die vom Logos angenommene Menschheit nicht als einen zweiten Sohn Gottes neben dem ersten, der seit ewig ist, zu nehmen habe. Diese seine Behauptung wird aber wieder durch eine andere von entgegengesetzter Richtung aufgehoben; er sagt nämlich, nach Annahme der Menschennatur oder Christi könne beziehungsweise auch der Logos Christus genannt werden; sind in diesem Falle nicht zwei Subjecte vorhanden? Wie will Nestorius die Christo gezollte Anbetung rechtfertigen, wenn Christus nicht seiner Natur nach Gott ist? Wie kann er aber der Natur nach Gott sein, wenn nicht der Logos Subject seiner Persönlichkeit ist? Nach Nestorius muß die Menschheit Christi entweder deificirt, in die göttliche Natur übergegangen sein, wenn sie anbetungswürdig sein soll, oder er macht sich der Anthropolatrie schuldig, indem er neben dem Logos auch noch einem mit demselben verbundenen Menschen Anbetung zuerkennen will. Diese Anthropolatrie würde sich in Bezug auf Joh. 6 zur Anthropophagie gestalten, zu jenem unerleuchteten Irrthume, welcher in den ungläubigen Juden auftauchte, als sie von einem Essen vom Fleische des Menschensohnes hörten — welches Essen freilich, sofern der Leib Christi nicht Leib des Logos, des Lebensspenders ist, zu Nichts nütze sein könnte, sondern baare Superstition sein müßte [1]). Nestorius will den Vorwurf der Anthropolatrie auf die Rechtgläubigen zurückwälzen; dasjenige, was im Mutterschooße gebildet und vom Geiste gestaltet worden, später getödtet und begraben worden sei, könne nicht an sich (*καθ' ἑαυτό*) Gott sein. Wer wüßte dieß nicht? Aber es war des Logos eigenes, von ihm persönlich angenommenes Fleisch, daher die dem Logos

---

[1]) Ausführlicheres über Joh. 6: O. c., p. 109—119.

zu erweisende Ehre auch auf das ihm wesenhaft Eignende sich erstreckt.

Nestorius begreift nicht, wie eine ihrer Natur nach göttliche Persönlichkeit Apostel und Priester sein könne, welche Prädicate Christo im Hebräerbriefe beigelegt werden. Die Sache ist einfach; sie kommen Christo zu, nicht sofern er Gott schlechthin, sondern insofern er menschgewordener Gott ist. Das menschgewordene Wort wird auch in anderen Stellen der Schrift als Apostel oder Sendling bezeichnet: Misit Deus Filium suum factum ex muliere (Gal. 4) — Misit Deus Filium suum in mundum (Joh. 5) .... u. s. w. Auf die Einwendungen gegen das Priesteramt des fleischgewordenen Logos ist zu erwidern, daß nicht die Gottheit als solche, sondern der menschgewordene Gott Priester war. Cyrillus widmet dem letzteren Puncte mit Beziehung auf den Hebräerbrief eine ausführliche Erörterung, welche das ganze dritte Buch seiner Schrift ausfüllt. Später berührt er die vom Leiden Christi hergenommenen Einwendungen des Nestorius. Es wäre nur dann des Logos unwürdig, diese Leidenszustände auf sich genommen zu haben, wenn er nicht freiwillig und aus Liebe zu den Menschen die Menschheit angenommen hätte, oder wenn hiedurch seine göttliche Natur alterirt worden wäre. Die von Nestorius vorgenommene Trennung und äußerliche Aneinanderfügung des Göttlichen und Menschlichen in Christus hebt den ökonomischen Zweck des Kommens Christi auf, und macht sein Leiden und Opfer zu einem bloß menschlichen Opfer, von welchem man nicht begreift, weßhalb es einen so überaus hohen, alle Opfer anderer Menschen übersteigenden Werth haben soll. Daß der Mensch Christus durch die Kraft des heiligen Geistes erhöht worden und die Würdigkeit gemeinsamer Ehren mit dem Logos erlangt habe, ist eine durchwegs schriftwidrige Behauptung, schon deßhalb, weil Christus zu wiederholten Malen den göttlichen Geist als einen ihm eignenden bezeichnet, was nicht befremden kann, sobald man sich in Erinnerung hält, daß Christus der incarnirte Sohn Gottes ist. Demnach muß bereits die Bildung des beseelten Leibes Christi im Mutterschooße als ein Werk der Gottesmacht des Logos angesehen werden, welcher, vermöge der Unzertrennlichkeit der ökonomischen Wirksamkeiten der göttlichen Dreieinigkeit aus der Macht des Vaters im heiligen Geiste wirkte, gleichwie auch der Vater und der Geist dem menschgewordenen

Gottessohne Zeugniß gaben, und hiedurch das Zeugniß bestätigten, welches er sich selber gab, daß er nämlich Gottes Sohn sei.

§. 240.

Die Explicatio XII Capitum sive Anathematismatum[1]) enthält eine kurze Erläuterung der Anathematismen Cyrill's, von welchen bereits Oben (§. 234) die Rede gewesen. Das Eigenthümliche dieser Erläuterungen ist, daß sie für jeden einzelnen Anathematismus eine oder mehrere Stellen der Schrift beibringen, und zwar jene, welche als eigentlich schlagende Beweisstellen zu gelten haben. So wird für die Formel *θεοτόκος* neben dem nicänischen Symbol Hebr. 2, 16 angeführt; die hypostatische Union beider Naturen wird aus 1 Tim. 3, 16 bewiesen; daß Christus nicht bloß nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner mit dem Logos hypostatisch geeinigten Menschheit Herr sei, aus Phil. 2, 10. 11; aus den dieser Stelle vorausgehenden Versen wird die communicatio idiomatum beider Naturen in Christus aufgewiesen u. s. w.

Die Bestreitung der Anathematismen durch Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus veranlaßte den Cyrillus zur Abfassung zweier Vertheidigungsschriften[2]), deren jede nochmals den Wortlaut der 12 Verdammungssätze vorführt, und jedem einzeln die Gegenreden der Genannten sammt der Vertheidigungsantwort Cyrill's anschließt. Die Vertheidigung gegen Theodoret läuft darauf hinaus, daß Cyrill keine Verwandlung der göttlichen Natur in die angenommene menschliche, keine Vermischung beider Naturen habe lehren wollen, die Leidenheiten und Schwächen der menschlichen Natur nicht zu Eigenschaften und Zuständen der göttlichen Natur Christi gemacht habe u. s. w. Cyrill äußert in dem seiner Vertheidigungsschrift vorausgeschickten Schreiben an den Bischof Euoptius Leidwesen darüber, von Theodoret angegriffen worden zu sein, einem Manne, welchem es bei großem Verstande, vielseitiger Erudition und ausgebreiteter Schriftkenntniß gewiß nicht an Mitteln gefehlt

---

[1]) Ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων. Opp. Tom. VI, p. 145—157.

[2]) Apologeticus pro XII Capitulis adversus orientales episcopos. Opp. Tom. VI, p. 157 — 200. — Liber contra Theodoretum pro XII Capitulis. Opp. Tom. VI, p. 200 — 240.

hätte, die im Geiste der kirchlichen Lehre und Tradition abgefaßten Anathematismen richtig aufzufassen. Es läßt sich indeß in Cyrill's Auseinandersetzungen ein, alle seine Schriften durchziehender Mangel nicht verhehlen, welcher von den Gegnern als Blöße ausgebeutet werden konnte, nämlich die Unklarheit im Gebrauche des Ausdruckes φύσις, womit wol eben nur das Wesen des Einen Gottmenschen gemeint war, welches er als göttlich bestimmte, ohne daß er jedoch den Begriff „Wesen“ gegen jenen anderen „Natur“ gehörig abgegränzt hätte. Jedoch hob er jederzeit auf das Bestimmteste hervor, daß Menschheit und Gottheit als grundgeschiedene Wesenheiten jeder Fusion und Vereinerleiung widerstreben, und bekämpfte an seinen Gegnern dieß, daß sie diese Geschiedenheit nicht nur in abstracto, sondern auch in concreto, in der Auffassung der Person Christi festhielten, und aus zwei Wesenheiten zwei Wesen machten. Diesen häretischen Irrthum gegen Cyrill vertheidiget zu haben, wurde Theodoret auf der fünften allgemeinen Kirchenversammlung (a. 553) für schuldig befunden; daher daselbst sowol seine Schrift gegen die zwölf Anathematismen Cyrill's, als auch mehrere andere zu Gunsten des Nestorius von ihm verfaßte Schriften feierlich verdammt wurden [1]. Indeß änderte Theodoret selber noch gründlich seine Meinung sowol über Nestorius [2]) als über den Gehalt der Lehre desselben, und vertrat mit Entschiedenheit die Lehre vom Einen Sohne Gottes, der auch nach seiner Menschwerdung Einer geblieben, indem die humanitas assumta mit dem Verbum assumens eben nur Eine Persönlichkeit constituire [3]).

§. 241.

Der von Cyrill bekämpfte Nestorianismus steht in einem wahlverwandtschaftlichen Verhältnisse zum Pelagianismus, daher es sich gewissermaaßen von selbst machte, daß der eine oder andere Bekämpfer des Pelagianismus auch als Polemiker gegen den Nestorianismus hervortrat. So verhält es sich mit Marius Mercator und mit Cassianus. Der innere Zusammenhang beider Häresien

---

[1]) Vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. II, S. 877.

[2]) Vgl. Theodoreti Ep. ad Moracium. Opp. Tom. IV, p. 696—705.

[3]) Vergl. das vierte Buch in Theodoret's Eranistes oder Polymorphus. Siehe Unten §. 256.

legte sich, und zwar noch vor Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten, in einem besonderen Vorkommniß bloß, indem nämlich ein Anhänger des Pelagius, der massilische Mönch Leporius, sich dazu verstehen mußte, mehrere christologische Sätze zu widerrufen, welche mit jenen des Nestorius große Ähnlichkeit hatten [1]). Auch Leporius hatte behauptet, daß nicht Gott selber als Mensch geboren worden, sondern ein wahrhafter Mensch, der mit Gott verbunden sei, aus Maria geboren worden sei; er legte dem Menschen Christus laborem, devotionem, meritum, fidem bei, Christus habe sein Leidenswerk lediglich in Kraft seiner Menschheit vollbracht, der Ausruf Matth. 27, 46 bezeichne den Culminationspunct der Prüfung seiner auf sich selbst gestellten Kraft. Dieser Behauptungen willen aus Gallien vertrieben, war Leporius nach Africa gekommen, wurde durch Aurelius und Augustinus eines Besseren belehrt, und legte der Synode von Carthago (a. 426) einen libellus emendationis et satisfactionis vor, welcher unter Bevorwortung der Synode nach Gallien geschickt wurde [2]). Leporius erklärt in seinem Widerrufe, daß, wenn man die Aussagen, welche den Menschen in Christus betreffen, nicht auf Gott, und umgekehrt die den Gott betreffenden Aussagen nicht auf den Menschen übertragen darf, eine vierte Person in die Gottheit eingeführt und zwei Christusse statuirt werden [3]). Man muß also sagen, das Wort ist Mensch geworden;

---

[1]) Vgl. Cassianus de incarnatione I, c. 4—6; Gennadius de Scriptt. eccl., c. 59.

[2]) Beide Schriften, das Bekenntniß und die Bevorwortung bei Mansi IV, p. 518 ff., Labbe III, p. 535 ff.

[3]) Duo ergo sunt — bemerkt Cassian gegen Leporius — id est, et ille qui est ex Deo patre in coelo genitus, et ille qui ex Maria Deo inspirante conceptus. Ac per hoc quartus est hic quem introducis: quem in tantum cum verbis hominem solitarium dicas, re ipsa solitarium non fuisse confirmas: ut eum etiam, si non ita ut debes, tamen et honorabilem et venerandum et adorandum esse fatearis. Ergo cum et adorandus sit utique Dei filius, qui ex Patre natus, et adorandus, qui per Spiritum Sanctum ex Maria procreatus: duos ergo et honorabiles tibi et venerabiles facis, quos in tantum a se dividis, ut peculiariter suo quemque honore venereris. Ac per hoc intelligis, quod negando ac separando a se filium Dei, totum quantum in te est sacramentum divinitatis evertis: Dum enim quartam in Trinitate personam conaris

das Göttliche hat sich in Christo dem Menschlichen mitgetheilt, das Menschliche hat am Göttlichen Antheil erlangt, ohne mit demselben vermischt zu werden; und Beides zusammen constituirt die Eine Persönlichkeit Christi, deren Persönlichkeitsprincip das durch die Einfleischung keiner Alteration unterlegene Wort des ewigen Vaters ist. Demnach hat man zu sagen, daß Gott im Fleische geboren worden, gelitten habe, gestorben und wiedererstanden sei.

§. 242.

Cassianus, welcher einen Auszug dieses Widerrufes mittheilt, verfaßte eine Schrift de Incarnatione in sieben Büchern, deren Hauptinhalt der Nachweis bildet, daß Maria die Deipara sei. Die Läugnung dieser Wahrheit hängt ihm mit der Denkart der Pelagianer zusammen, welche das Menschliche in Christo augenscheinlich als eine vom Logos verschiedene Persönlichkeit fassen, wenn sie behaupten, daß, weil Christus ohne Gnadenhilfe sich von Sünde frei zu erhalten gewußt, jedem Menschen dasselbe möglich sein müsse. Daß Maria die θεοτόκος sei, geht unzweideutig aus der Schrift hervor. Ein Engel verkündet den Hirten die Geburt Christi mit den Worten: Natus est vobis hodie Salvator (vgl. auch Tit. 2, 13); Heiland der Menschen kann aber ein bloßer Mensch nicht sein. Der Engel, der Maria die Empfängniß vom heiligen Geiste verkündete, sagte, daß sie den Sohn Gottes gebären werde; damit steht in Verbindung die Zubereitung der Empfängniß durch den heiligen Geist: Spiritus sanctus veniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ebenso unzweideutig ist die Stelle Jesai. 7: Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel. Bei Malachias spricht Gott durch den Propheten: Si affiget homo Deum suum, quia vos affigitis me? [1]) Die Gnadengaben, welche Christus verleiht, sind gleichfalls ein Beweis für die Göttlichkeit seiner Persönlichkeit; es wäre falsch anzunehmen, daß ihm die Macht der Gnadenverleihung erst später zugewachsen sei; die oben angeführten Worte, in welchen seine Empfängniß und Geburt verkündet wurde, sprechen dagegen. Der Apostel sagt aus-

---

inserere, vides te totam Trinitatem penitus denegasse. De incarn. V, c. 16.

[1]) Vgl. über diese Stelle Unten §. 266.

drücklich, daß Christus bereits vor seiner zeitlichen Geburt als Gottes Sohn existirt habe (Gal. 4, 4). Dazu kommen die vielen Aussprüche der Apostel, in welchen bezeugt wird, daß Christus, der dem Fleische nach der Sohn Mariä ist, wahrhaft Gott sei und göttliche Macht habe: Röm. 9, 3—5; 2 Kor. 5, 16; Gal. 1, 1; Apstgsch. 26, 13—15; 1 Kor. 1, 23. 24; Matth. 16, 16; Joh. 20, 28 u. s. w. In Röm. 8 heißt es: Misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati. Mit diesen Worten ist Alles gesagt, was auf die Person Christi als Erlösers sich bezieht; er ist Sohn Gottes, wandelte im Fleische, wurde uns in Allem gleich, die Sünde ausgenommen, nahm die Leiden und den Tod des Fleisches für unsere Sünden auf sich. Dem Glauben an Jesus als den Sohn Gottes wird 1 Joh. 4 das Heil verheißen; nach 1 Kor. 8 ist Alles durch Christus, wie Alles vom Vater und im Geiste ist; also ist Christus die zweite göttliche Person in Menschengestalt. Die Schrift legt Dasjenige, was sie an gewissen Stellen vom Sohne Gottes oder vom Logos aussagt, an anderen Stellen ausdrücklich dem Menschensohne Jesus bei. In Joh. 1 heißt es vom Logos: In propria venit et sui eum non receperunt; in 1 Tim. 1: Jesus Christus venit in mundum, peccatores salvos facere, quorum primus ego sum. Im A. T. wird der verheißene Retter, der doch in den Voraussagungen augenscheinlich als Mensch gedacht wird, Gott genannt. Die Apostel schreiben Jesu Christo die Wunder zu, welche sich im Volke Israel seit Mosis Tagen ereignet haben (Jud. V. 5 ff.; Apstgsch. 15, 11), und Jesus selber sagt: Ehe Abraham war, bin ich gewesen. Die katholische Ansicht von Christus ist das einzig wahre Dritte neben den einander entgegengesetzten Irrthümern der Manichäer und Ebioniten, deren Erstere Christo bloß eine göttliche Natur, Letztere bloß eine menschliche zuerkennen. Die Benennung imago θεοδόχος, welche Pelagianer und Nestorianer dem Menschensohne beilegen wollen, würde Christum in eine Reihe mit allen übrigen heiligen Menschen stellen. Dawider sprechen bereits die alttestamentlichen Prophetenstellen, welche den kommenden Retter hoch über alle Menschen stellen und mit göttlicher Herrlichkeit bekleiden: Utinam disrumperes coelos et descenderes (Jesai. 64) — Deus ab Austro veniet (Hab. 3) — Deus manifeste veniet (Psalm 49) — Qui sedes super Cherubim apparere (Psalm 79). Besonderen

Nachdruck legt Cassian auf das antiochenische Symbol: Credo in Deum Patrem .... et in Dominum Jesum Christum, filium ejus unigenitum, et primogenitum omnis creaturae, ex eo natum ante omnia saecula et non factum; Deum verum ex Deo vero, homousion Patri ... qui propter nos venit et natus est ex Maria Virgine..... Die Nestorianer suchen zu zeigen, daß der Ausdruck *θεοτόκος* einen Widersinn enthalte: Die Mutter könne keinen Sohn gebären, der älter sei als sie; das Geborne könne kein Wesen höherer Art sein, als die Gebärende. Diese Einwendungen besagen nur so viel, daß die Gegner die Ordnung der Natur zu einem Gesetze für Gott machen wollen; der göttlichen Allmacht lassen sich keine Schranken setzen. Zudem zeigen uns mancherlei Naturvorgänge, daß aus Niederem Höheres entstehen könne, indem sich an Bienen, Heuschrecken, Basilisken keine animalische Generation nachweisen läßt. Einen anderen Stützpunct suchen die Nestorianer in der paulinischen Stelle: Per hominem mors, per hominem resurrectio mortuorum; der erste und zweite Adam seien einander darin gleich, daß Beide ohne natürliche Zeugung in's Dasein getreten, Gott habe den zweiten Adam geschaffen, um in demselben das am ersten Adam zu Gottes Unehre geschändete göttliche Bild wiederherzustellen. Aber Christus ist mehr als bloße Wiederherstellung des entehrten und entstellten Ebenbildes, er ist als Urheber des Heiles wesentlich Wiederhersteller, was er als bloßer Mensch nicht zu sein vermöchte. In Hebr. 7 wird von Christus gesagt, daß er sine matre, sine patre, sine genealogia sei. Auf wen bezieht sich dieß, auf den Logos, oder auf den nestorianischen Jesus? Auf Letzteren nicht, weil es heißt sine matre; auf Ersteren nicht, weil es heißt sine patre, während der Logos wesentlich Sohn ist. Also ist keine der zwei im nestorianischen Christus vereinigten Personen gemeint, sondern jener Eine Christus, der als Gott keine Mutter, als Mensch keinen Vater hat. Wenn Maria vom heiligen Geiste empfieng, so folgt daraus nicht, daß der Leib Christi ein Gebilde des heiligen Geistes, und nicht des göttlichen Logos gewesen wäre; der heilige Geist war bloß Mitwirker des Logos, der sich im Schooße der Jungfrau aus dem Leibe derselben den beseelten Leib schuf, welchen er sich aneignete: Sapientia aedificavit sibi domum (Sprichw. 9). Daß Christus durch den heiligen Geist geheiliget und erhöht worden sei, wird von den Nestorianern nur aus verstümmelten und

verdrehten Schriftstellen gezeigt. Die Nestorianer citiren aus Paulus: Apparuit in carne, justificatus in spiritu; die Stelle lautet aber: Magnum pietatis mysterium, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu; wer sieht nicht, daß es sich hier nicht um Das, was an Christus geschah, handelt, sondern um Dasjenige, was durch ihn geschah und geschehen sollte — durch ihn: qui factus est nobis justitia et sanctificatio et redemtio. Daß der heilige Geist Christum in den Himmel aufgenommen habe, lesen die Nestorianer mißverständlich aus Apstgsch. 1 heraus: Coepit Jesus facere et docere usque in diem qua praecipiens apostolis per spiritum sanctum quos elegit, assumtus est. Wer sieht nicht, daß die Worte per spiritum auf praecipere, nicht aber auf assumtus zu beziehen sind? Der Gottessohn ist in eigener Macht zum Himmel aufgefahren, wie er in eigener Macht zur Erde niedergestiegen ist: Nemo ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit filius hominis qui est in coelo (Joh. 3). Die Einheit und Göttlichkeit der Person Christi als menschgewordenen Wortes Gottes wird durch die vorzüglichsten Lehrer der lateinischen und griechischen Kirche bezeugt, durch Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Gregor von Nazianz, Athanasius, Johannes Chrysostomus, aus deren Schriften Cassian am Schlusse seines Werkes eine Reihe von Stellen anführt.

§. 243.

Der Kampf gegen den Nestorianismus setzte sich, obwol durch die nachfolgenden monophysitischen Streitigkeiten in den Hintergrund gedrängt, auch im sechsten Jahrhundert fort, indem einerseits der Nestorianismus als versteinerter Gegensatz zum rechtgläubigen Bekenntniß in einer besonderen Secte fortbestand, andererseits aber selbst innerhalb der rechtgläubigen Kirche als ein Extrem in der Reaction gegen den Monophysitismus wieder aufzuleben drohte. Gegen diese letztere Richtung polemisirte der scythische Mönch Johannes Maxentius, dessen Stellung in den monophysitischen Streitigkeiten an einem späteren Orte näher beleuchtet werden wird, in seinen dialogisirten „Zwei Büchern gegen die Nestorianer“ [1]), von

[1]) Bibl. Max. Lugdun., Tom. IX, p. 546—559.

welchen hier vorläufig das erste näher vorgeführt werden soll. Der Dialog ist eine Unterredung zwischen einem Nestorianer und einem Katholiken. Der Nestorianer anerkennt die Formel *θεοτόκος*, aber nicht in dem Sinne, als ob die Jungfrau Gott geboren hätte, sondern insofern Derjenige, den sie gebar, mit Gott vereiniget war. Dann hätte sie ja — entgegnet der Rechtgläubige — nur einen Menschen geboren, und müßte *ἀνθρωποτόκος* heißen. „Aber, ist denn die Mutter nicht gleicher Wesenheit mit dem Gebornen, und müßte demnach Maria, wenn sie Gott geboren hätte, nicht selbst auch Göttin sein?“ Allerdings ist ihr der Sohn consubstanzial, aber nicht seiner Gottheit nach, sondern seiner Menschheit nach; sie hat nicht die Gottheit, sondern das menschgewordene Wort Gottes geboren. „Also hat sich der Logos in Fleisch verwandelt?“ Mit Nichten; der Logos blieb, was er war, nahm aber eine fleischliche Hülle an, die er aus der Jungfrau nahm, und in welcher er von ihr geboren wurde. Der Gegner begreift nicht, daß man sich nicht begnügt, Maria die Mutter jener Natur sein zu lassen, deren Mutter sie wirklich ist. Nun wol, der Gegner gibt selber zu, daß die menschliche Natur, die aus der Jungfrau genommen war, natura Christi Domini gewesen; er gibt ferner zu, daß Christus Gott und Mensch sei, woraus weiter folgt, daß die Menschennatur Christi eine natura Dei et hominis gewesen. Aus all dem würde aber nunmehr, im Sinne des Gegners geschlossen, folgen, daß Derjenige, der Gott und Mensch ist, aus Maria die Menschennatur angenommen habe; unde antequam ex Virgine Deus assumeret naturam humanam, factus homo credendus esset. Welche Absurdität! Ist es nicht viel einfacher und vernünftiger, sich rückhaltlos zur natura Verbi incarnata und zur Geburt derselben aus der Jungfrau, der *θεοτόκος* zu bekennen? Der Gegner wendet ein, daß die Schrift dem Sohne der Jungfrau die Benennung Gott nur denominativ beilege: Puer natus est nobis ..... vocabitur magni consilii angelus, fortis etc.; auch Moses werde (2 Mos. 9) Gott genannt. Mit demselben Rechte, entgegnet Maxentius, könnte man: „Puer natus est“ für eine bloße Scheinannahme der Menschheit nehmen; denn nicht bloß die Benennung Gott, sondern auch das Geborenwerden wird in der Schrift häufig in figürlichem Sinne ausgesagt: Populus qui nascetur quem fecit Dominus (Psalm 21) — Si decem millia paedagogorum habeatis

in Christo, sed non multos Patres (1 Kor. 4). Der Einwand, daß der Knabe ein Gesalbter heiße, und Gott einer Salbung mit dem heiligen Geiste nicht bedürfe, behebt sich einfach durch die Auskunft, daß die Salbung nicht dem ewigen Worte als solchem, sondern dem im Fleische gebornen Sohne Gottes gelte. Nicht der Mensch hat Gott, sondern Gott die Menschheit angenommen; so steht es in den Evangelien geschrieben (Joh. 1, 14), so lehrt der Apostel Paulus: Cum esset in forma Dei, formam servi accepit (Phil. 2)..... Cum esset dives, propter vos egenus factus est, ut illius inopia vos divites essetis (2 Kor. 8, 9). „Aber, sagt nicht der Apostel Petrus (Apstgsch. 10), daß Gott Jesum von Nazareth mit dem heiligen Geiste und mit Kraft gesalbt habe, und daß er Wunder that, weil Gott mit ihm war?“ Wenn aus dieser Rede Petri folgen sollte, daß der Sohn der Jungfrau nicht selber Gott sei, so hatte der Prophet Unrecht zu sagen: Deus a Libano veniet et sanctus de monte umbroso et condenso; Nazareth liegt am Fuße des waldbeschatteten Libanon. Die Worte Petri: Deus erat cum illo sind aus Christi eigenen Worten zu erklären: Non sum solus, sed Pater mecum est; also der Vater war mit dem Sohne, der selbst Gott ist. Die Worte Petri anders deuten, hieße Christum z. B. dem Patriarchen Jakob gleichstellen, welchem Gott verhieß: Ero tecum sicut cum Patre tuo; den Heiland mit Jenen, welchen er das Heil bringen soll, auf dieselbe Stufe stellen, wäre denn doch eine gar zu große Impietät. Die übernatürliche Erzeugung Christi reicht für sich allein aus, den Heiland Christus als einen über den Patriarchen und Propheten Stehenden erscheinen zu lassen; ausgenommen, man hält den Nestorianer beim Worte, der da zugesteht, daß der Mensch Jesus in ipsa prorsus conformatione schon der Christus geworden sei d. i. der Eingeborne des ewigen Vaters, der sich im Fleische geoffenbart hat. Nur muß man eben noch einen Schritt weiter gehen und anerkennen, daß Gott, der sich im Fleische offenbarte, sich selber das Fleisch angebildet habe. Dieß will nun dem Gegner schlechthin nicht denkbar bedünken; er meint durchaus, daß da eine Verwandlung, entweder Gottes in den Menschen, oder des Menschen in Gott stattgehabt haben müßte. Der letzte Anhaltspunct seiner Einwendungen ist die Identification der Begriffe Person und Natur; daraus erklärt sich, wie er die Personseinheit des Menschlichen in Christus mit dem Logos als

ein Aufgehen des Menschlichen in Gott ansehen zu müssen glaubt. „Aber ist denn eine reelle Existenz der Menschennatur denkbar, ohne daß diese Existenz eine persönliche sei?" Allerdings, sie ist nicht nur denkbar, sondern jeder erst noch zu Erzeugende ist seiner Natur nach bereits im Samen seiner Eltern und Voreltern enthalten; Niemand wird aber behaupten, daß der präexistirende Same, in welchem das zukünftige Menschengebilde eingewickelt enthalten ist, die persönliche Existenz des erst zu Erzeugenden sei. Er gelangt zur persönlichen Existenz, wenn das Weib vom Manne empfängt, dessen Same die Configuration des menschlichen Gebildes im Schooße des Weibes d. i. die Creation eines Menschen sollicitirt; in der vaterlosen Erzeugung Jesu Christi hat der Logos selbst ex materia viscerum sich secundum carnem in die Existenz übergeführt; und darum wird auch mit Recht gesagt, daß Er, versteht sich secundum carnem, aus der Jungfrau geboren worden sei.

Die Rechtgläubigen bezeichnen die Union beider Naturen als eine natürliche Einigung. Daran stößt sich der Nestorianer, und findet, daß Gott, wenn er naturaliter und voluntarie das Fleisch sich anbildete, nicht aus Erbarmen, sondern durch einen ihn beherrschenden Naturantrieb Mensch geworden sei. Der Gegner sieht eben nicht, daß bei einfachen und impassiblen Naturen Natur und Wille identisch sind. Sonst müßte man wol auch die Frage aufwerfen, ist Gott Das, was er ist, durch oder ohne seinen Willen? Ebenso wenig hält der Einwurf Stich, daß die naturalis unio entweder eine Confusion oder eine Composition involvire. Die Composition ist zuzugeben; der Nestorianer selber kann sich der Anerkennung der Person Christi als persona composita nicht entziehen. Er muß zugeben, daß das Nichtzusammengesetzte impassibel sei; er muß weiter zugeben, daß Christus vor der Incarnation impassibel, nach der Incarnation passibel sei, womit nichts Anderes gesagt ist, als daß Christus nach seiner Gottheit einfach und impassibel, der Menschheit nach aber passibel und zusammengesetzt sei. Daraus folgert nun freilich der Nestorianer, daß nach der Incarnation nicht ein zusammengesetztes Subject, sondern zwei Subjecte, ein einfaches und ein zusammengesetztes, vorhanden seien; außer man wolle die Incarnation als eine Art Contraction betrachten, welcher sich die göttliche Natur unterwarf, um aus dem Zustand der Einfachheit in jenen der Zusammengesetztheit überzugehen. Wenn nun aber die

Zusammensetzung von Seele und Leib im Menschen keine Contraction oder Körperwerdung der Seele involvirt, warum soll die göttliche Natur nicht eine Composition mit der Menschennatur vertragen können, trotzdem daß die Gottheit gleich der Seele einfach, die Menschheit gleich dem Leibe zusammengesetzt ist? Vielleicht deßhalb nicht, weil der Logos, wie der Gegner meint, durch die Incarnirung der Gottesnatur zum Theil eines größeren Ganzen, welches Gott und Menschennatur umfaßt, geworden wäre? Tröste er sich; der Logos ist nicht kleiner als Christus, denn er selber ist ja der Christus, nec se ipso minor esse potest; er hat durch seine Einfleischung von seiner göttlichen Vollkommenheit Nichts eingebüßt. Wäre er jedoch durch seine Incarnation keine persona composita geworden, sondern ausschließlich der Incompositus geblieben, der er vorher war, so hätte er nicht der Träger des für uns heilbringenden Leidens werden können; oder sollte er dennoch für uns gelitten haben, so müßte seine göttliche Natur gelitten haben. Zu solchen Consequenzen führt demnach das Sträuben gegen den Begriff der persona composita!

§. 244.

Als Abschluß der Polemik gegen die nestorianische Häresie ist das aus sieben Büchern bestehende Werk des Leontius von Byzanz zu bezeichnen, welches uns mit den Argutien der nestorianischen Dialektik umständlich bekannt macht, und demnach ein eigenthümliches Interesse für sich in Anspruch nimmt. Wir lernen da jene rein äußerliche und formale, rein auf den Zweck des Disputes hergerichtete Verfahrungsweise kennen, auf welche wir bereits bei den Eunomianern stießen und weiter auch noch bei den Monophysiten kommen werden, wie sie denn überhaupt allen Häresien dieses Zeitalters eigen ist, den Arianern so gut wie den Pelagianern, einem Aëtius so gut wie einem Julian von Eclanum. Sie bildete sich namentlich in der morgenländischen Kirche ganz besonders aus; daher im Gegensatze zu ihr auch die theologische Dialektik vornehmlich in der griechischen Kirche sich entwickelte, welche Entwickelung ihren Gipfelpunct und Abschluß in den Werken des Johannes von Damaskus, namentlich in seinem Werke de fide orthodoxa fand. Einer der Hauptträger dieser Entwickelung ist nun Leontius, ein

byzantinischer Scholasticus (Advokat) gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, der selbst einst zur nestorianischen Secte gehört hatte, dann aber zur rechtgläubigen Kirche zurückkehrte und in ein Kloster bei Jerusalem sich zurückzog, um sich dem Gebete und gelehrter Thätigkeit zu widmen.

Die sieben Bücher seines Werkes Contra Nestorianos sind von ungleichem Umfange, die letzteren Bücher kürzer als die ersteren, welche den vornehmsten Theil der dialektischen Entwickelungen enthalten, die in den nachfolgenden Büchern unter veränderten Gesichtspuncten sich nicht selten wiederholen. Das letzte Buch bezieht sich auf eine specielle Streitfrage, nämlich auf den Theopaschitenstreit, und wird deßhalb an einem späteren Orte [1]) zur Sprache kommen; während der Inhalt der vorausgehenden sechs Bücher an dieser Stelle vorgeführt werden soll.

Das erste Buch bekämpft die nestorianischen Einwürfe gegen die von der Kirche gelehrte σύνθεσις τῶν φύσεων in Christo, beginnt also mit der Erörterung jenes Begriffes, bei welchem wir eben zuvor den Maxentius verlassen hatten. Die angebliche σύνθεσις der beiden Naturen Christi — erklären die Gegner, sei ein undenkbarer Begriff; was immer mit einem Anderen synthetisch verbunden ist, müsse mit demselben verbunden sein, entweder wie ein Ganzes mit einem Ganzen, oder wie ein Theil mit einem Theile, oder wie ein Theil mit einem Ganzen; ein Unbegränztes aber, wie der Logos ist, könne weder als Ganzes noch als Theil aufgefaßt werden, eigne sich mithin schlechterdings nicht zu einer Synthesis mit einem Menschen. An diesem Raisonnement ist zunächst einmal der Obersatz zu beanstanden; es ist nicht wahr, daß alles συνθέσει Bestehende aus früher bereits vorhandenen Theilen oder Ganzen zusammengesetzt sein müsse. Ist nicht auch die sichtbare Welt, die vor ihrer Erschaffung nicht war, ἐν συνθέσει? Ferner: Alle Körper bestehen im Zusammensein von Qualität (ποιόν) und Quantität (ποσόν). Mögen nun die Gegner sagen, ob Qualität und Quantität, die Subjecte der σύνθεσις als Theile oder Ganze anzusehen seien? Wie können sie als Ganze angesehen werden, da sie vor der Union gar kein substanzielles Sein haben? Sollen sie aber als Theile angesehen werden, so ist zu fragen,

[1]) Siehe Unten §. 268.

welcher Ganzheit Theil das ποιὸν als ποιὸν sei? Soll es Theil eines ὁμοιομερές sein, so ist es von dem Ganzen, dem es angehört, bloß der Quantität nach verschieden, und hat seine Eigenschaft (ποιὸν) als Theil in der Bestimmtheit seiner Quantität, könnte mithin nicht als ποιὸν, sondern nur als ποσόν ein Constitutivglied der neuen σύνθεσις sein. Soll das Ganze ein ἀνομοιομερές sein d. i. aus ungleichartigen Theilen bestehen, so ist, da das Ganze und der Theil nicht gleicher Species sind, zu fragen, ob, wenn das Ganze als ποιόν anzusehen ist, der Theil für ein ποσόν oder für irgend etwas Anderes zu nehmen sei; oder wofür sonst? Endlich ist, sofern die Elemente der Zusammensetzung für sich Ganzheiten sind, auch zu fragen, woraus diese Ganzheiten zusammengesetzt seien, und abermals, woraus die Theile dieser Ganzheiten zusammengesetzt seien, und so in's Unbegränzte fort, bis man auf dasjenige Zusammengesetzte kommt, was weder aus Ganzheiten noch aus Theilen geworden ist. (Absolut einfach ist nämlich nur Gott.) Damit ist jedoch abermals dargethan, daß nicht jedes Zusammengesetzte in einer jener drei Arten zusammengesetzt sein müsse, welche im Obersatze des erwähnten Einwurfes als die einzig möglichen und nothwendig zu denkenden hingestellt werden.

Ein weiteres Vorurtheil der Gegner ist, daß Alles, was in eine Zusammensetzung eingeht, selber auch zusammengesetzt und begränzt sein müsse. Aber wie, ist nicht auch der untheilbare Punct ein Theil der Linie, der untheilbare Moment ein Theil der Zeit, die untheilbare Seele ein constitutiver Theil des Menschen? Das Festhalten an dem gegnerischen Axiom führt nothwendig zur Theilbarkeit der Seele; und wenn man dieß damit zu rechtfertigen sucht, daß jedes Ganze und Vollkommene aus gewissen, seine Ganzheit und Vollkommenheit constituirenden Theilen bestehen müsse, so müßte alles Einfache unvollkommen sein; und man müßte selbst Gott die Einfachheit absprechen. Demnach sind am allerwenigsten die Gegner berechtiget, dem Logos deßhalb, weil er dem göttlichen Vater consubstanzial, somit einfach sei, die Möglichkeit einer synthetischen Einigung mit etwas Geschaffenem abzusprechen.

„Die unbegränzte göttliche Essenz ist allenthalben und allüberall auf dieselbe Art, in sich sowol als in Anderem; sie kann also nicht auf eine davon verschiedene Art in irgend einem bestimmten Menschengebilde sein." Soll die unbegränzte göttliche Essenz in

Allem auf dieselbe Weise gegenwärtig sein, so muß sie entweder mit Allem zusammensein (συγκεῖσθαι, subjici), oder kann mit Nichts zusammensein. Nun wird allgemein zugegeben, daß sie nicht mit Allem zusammen ist, also ist sie mit Nichts zusammen; da sie nun allüberall, in sich und in Anderem, auf gleiche Weise sein soll, so kann sie auch nicht mit sich selbst zusammensein, nicht in sich selber sein, ist mithin eine undenkbare Existenz. Welche absurde Ungeheuerlichkeit!

„Durch seine angebliche synthetische Einigung mit einem Menschen wird der Logos zu einem Partialgliede eines Ganzen, nämlich einer durch die Zusammensetzung vervollständigten Natur oder Hypostase herabgesetzt.“ Die in dieser Einwendung ausgesprochene Identification von Natur und Hypostase beweist, daß die Gegner nicht verstehen, was Natur und was Hypostase sei. Der hypostatische Charakter besteht in gewissen Eigenthümlichkeiten, welche zu dem allen Individuen derselben Art Gemeinsamen d. i. zur Natur hinzutreten. Obschon also der Einwand den Eutychianern gegenüber berechtiget ist, so ist er doch verfehlt, wenn er gegen die Rechtgläubigen gekehrt wird. Der Logos als Person wird durch die ihm synthetisch geeinigte Menschheit nicht zu einem Theile des daraus resultirenden Ganzen; nur die zusammengefügten Naturen verhalten sich als Theile des Zusammengefügten, welches in seiner Ganzheit sich als Hypostase darstellt, zufolge der Eigenthümlichkeiten, welche es an sich trägt. Allerdings sind diese Eigenthümlichkeiten nur unter Voraussetzung der hypostatisch geeinigten Wesenheiten denkbar; aber sie sind nicht selber etwas Wesenhaftes, nicht selber Substanzen, sondern nur an den Substanzen, somit auch an der durch die Einigung der Wesenheiten oder Naturen gebildeten Wesenheit. Demzufolge kommt nach der Incarnation das Hypostatischsein des Logos der Gesammtheit des aus beiden Naturen Zusammengefügten zu; der Logos sinkt als Hypostase nicht zu einem Theile der gottmenschlichen Wesenheit herab. Da er, die Menschennatur selbstthätig sich aneignend, der Urheber der gottmenschlichen Wesenheit ist, so fällt der weitere Einwand hinweg „daß ein constitutiver Theil einer Zusammensetzung nicht wisse, wie er Theilglied jenes größeren (ihn gewissermaaßen bewältigenden) Ganzen geworden sei, dem er nunmehr angehört.“ Mit Recht nennt Leontius Einwendungen solchen Schlages eine ἀχυρμία εἰρημένων,

leeres Stroh eines nichtigen Geredes, das er jedoch bis in's Einzelnste zu analysiren, die Mühe sich nicht verdrießen läßt. Namentlich hebt er hervor, wie das Axiom, „der Theil sei kleiner als das Ganze" in Anbetracht der Überschwenglichkeit der göttlichen Natur des Logos auf die gottmenschliche Wesenheit Christi gar nicht angewendet werden könne; es könne doch gewiß nur im Bereiche endlicher Dinge gelten, nicht aber, wo es sich um eine Verbindung des Unbegränzten mit dem Endlichen handelt. Dem Logos soll, sagen die Gegner, nach rechtgläubiger Auffassung durch die Incarnation eine Wirkungsfähigkeit zugewachsen sein (z. B. über dem Meere wandeln u. s. w.), deren er an sich, und ohne Menschwerdung nicht fähig gewesen wäre. Sie übersehen hiebei einzig, daß die Menschheit Christi und ihr Wirkungsvermögen Product des Logos, somit ihr Wirken ein Werk seiner Allmacht gewesen; demnach zerfällt auch dieser auf die Lehre von der Einheit der Person Christi gerichtete Angriff in sein Nichts. „Die wesenhafte Vereinigung von Gott und Mensch gibt ein Drittes, was weder Gott noch Mensch ist." Dagegen spricht die Erfahrung; der gekochte Kohl bleibt Kohl, wenn er auch durch die Bereitung in der Küche Zuthaten erhält; die Zahl 15, eine Zusammenfügung aus 7 und 8, führt ebenso, wie das eine Element der Zusammenfügung, die Siebenzahl, den Namen einer ungeraden Zahl. Wol aber muß hervorgehoben werden, daß der Union nicht durchwegs dieselben Prädicate zukommen, welche den unirten Naturen gebühren. Die Union, an sich betrachtet, ist weder etwas Geschaffenes, noch etwas Ungeschaffenes; daher der Einwand nichtig, daß die Union unmöglich sei, weil „weder das Fleisch ἀκτίστως mit dem Worte, noch der Logos κτιστῶς mit dem Fleische vereiniget werden könne." Wie kann aber das Wort, welches eine einfache Substanz ist — fragen die Gegner — ohne Alteration seiner selbst das Fleisch in seine Substanz aufnehmen? Es nimmt dasselbe nicht in seine Substanz auf, sondern eignet sich dasselbe hypostatisch an. Hört die Seele des enthaupteten Jakobus auf, gleicher Substanz zu sein mit jener des den Jakobus überlebenden Bruders, des Apostels Johannes? Also involvirt die Synthesis des Logos mit der Menschheit keine Alteration der vatergleichen Natur des Logos.

„Der Logos ist seiner Natur und Person nach entweder immutabel oder nicht immutabel; wenn Letzteres, so ist er auch nicht

einfach, nicht incorruptibel, also nicht Gott; ist er aber immutabel, wie kann er aus einer einfachen Persönlichkeit eine zusammengesetzte werden?" Man versteht unter Personen φύσεις μετὰ ἰδιωμάτων (naturae cum proprietatibus); soll Einfachheit der Person so viel bedeuten, als Person aus Einer Natur und Einer Proprietät, so können nicht einmal die göttlichen Personen als einfach gelten, indem am Vater und Sohne mehrere Proprietäten zu unterscheiden sind. Weiter ist zu fragen, ob die Gegner einen Unterschied zwischen einfacher Natur und einfacher Person zugeben, oder nicht? Wenn nicht, so muß man, wie man eine mit keiner anderen Natur zusammenzusetzende Natur eine einfache Natur nennt, auch die einfache Person als diejenige definiren, welche mit keiner anderen Person zusammengesetzt wird. Damit wird aber die nestorianische Vorstellung von Christus als einer Zusammensetzung von zwei Personen zur puren Unmöglichkeit, und diese ergibt sich geradewegs aus der von ihnen beliebten Identification von Natur und Person. „Der Logos müßte entweder durch sich oder durch ein Anderes mit der Menschheit zusammengefügt werden; ersteres würde auf eine Ergänzungsbedürftigkeit, letzteres auf Schwäche und Abhängigkeit schließen lassen; also ist er ἀσύνθετος." In diesem Argumente liegt die Verkehrtheit in der Identification des Selbstwirkens mit der Selbstergänzung, des Willens und der Persönlichkeit mit der Natur; analog müßte man sagen, daß auch die Weltschöpfung durch ein göttliches Bedürfniß der Selbstergänzung veranlaßt worden sei! Ebenso unrichtig ist, daß die Unermeßlichkeit des Logos eine hypostatische Union mit dem meßbaren Fleische nicht vertrage; die Gegner übersehen, daß die Unermeßlichkeit des Logos nicht quantitativ, sondern qualitativ zu nehmen ist. „Damit ist aber der Wesensunterschied nicht hinweggeräumt, der eine Personsunion des Logos und Fleisches unmöglich macht." Warum unmöglich? Besteht nicht auch das Wesen der menschlichen Person in der Union einer unsichtbaren und sichtbaren Natur?

Wir übergehen mehrere Einwürfe, welche sich auf eine fälschlich angenommene Identification der Personseinheit Christi mit der Personseinheit des aus Leib und Seele bestehenden Menschen stützen, um letztlich noch die Antwort auf folgendes Argument zu vernehmen: „Die Unendlichkeit des Logos ist keiner hypostatischen Einigung mit dem Endlichen fähig. Wäre sie unendlich, so könnte

das Fleisch sie nicht durchdringen; sollte sie endlich sein, so kann sie das Unendliche nicht in sich fassen." Das Unendliche kann in einem neunfachen Sinne verstanden werden; im gegebenen Falle ist nur der Begriff des Infinitum quoad potentiam anwendbar. Daß der Logos seinem Können nach unbegränzt sei, werden die Gegner zugeben; also können sie auch nicht läugnen, daß der Logos die menschliche Natur sich derart aneignen könne, daß er durch sie Alles wirkt, was zu wirken ihm eigenthümlich ist. Wollen sie dieß nicht zugeben, so müssen sie die Unbegränztheit seines Kraftvermögens läugnen, und stellen sich ihn etwa nach Art des David vor, der wol ohne Saul's Waffenrüstung den Goliath zu schlagen vermochte, aber unter dem Drucke der schweren ungewohnten Rüstung sich nicht kampfestüchtig fühlte.

§. 245.

Von der Vertheidigung des katholischen Begriffes der *σύνθεσις* geht Leontius im zweiten Buche seines Werkes auf die Bekämpfung der Lehre von zwei Personen in Christus über. Person, sagen die Gegner, bedeutet zuweilen etwas Substanzielles (*ἐνούσιον*), wie in den biblischen Stellen: Memento mei [1]) — Figura substantiae ejus [2]); zuweilen etwas nicht Substanzielles: In illa persona gloriationis meae; zuweilen eine Vereinigung Gleichgesinnter: Exierunt viri ex persona alienigenarum. Es ist leicht zu errathen, daß hiemit ein Anlauf zur Begründung der Zweipersönlichkeit Christi genommen wird. Indeß lassen sich ihnen diese vermeintlichen Anhaltspuncte leicht entwinden. Der Ausdruck: Persona alienigenarum (*ὑπόστασις τῶν ἀλλοφύλων*) beweist, wenn man die Etymologie des Wortes *ἀλλόφυλος* premirt, geradezu eine Einheit der Person in der Mehrheit der Naturen. Die Berufung auf die Redeweise persona gloriationis meae verdient keine Antwort. Somit bliebe nur noch Psalm 24, 7 und Hebr. 1, 3 übrig. Wenn nun beide Stellen auf Christus sich beziehen, so ist zu fragen, wem die Person, welche durch den Mund David's memento mei sprach, consubstanzial gewesen ist; doch nicht dem Vater, der nicht aus zwei Naturen besteht? Soll sie David consubstanzial sein, so haben

---

[1]) Psalm 24, 7. [2]) Hebr. 1, 3.

culäre Natur selber. Ist diese Meinung falsch, so entfällt von selber der weitere Einwurf, daß die Menschheit, ihrer Subsistenz beraubt, auch nicht weiter ihre natürliche Eigenheit an sich haben könne, also in der hypostatischen Union mit dem Logos gar nicht möglich wäre. Wie sollte sie, erwidert Leontius, in der Union mit dem Logos hypostatisch existiren können, da das Hypostatischsein doch eben Dasjenige ist, wodurch ein Ding vom anderen geschieden ist? Übrigens wird dem Homo Dominicus (*ἄνθρωπος κυριακός*)[1]) die Subsistenz von den Rechtgläubigen nicht abgesprochen, sondern nur gesagt, daß er sie nicht in sich selbst habe. Es ist eben etwas Anderes, zu subsistiren, und wieder etwas Anderes, eine Subsistenz sein; gleichwie auch Dasjenige, was essenziell ist, nicht schon selber Essenz sein muß. Wenn in der Person Christi so viele Hypostasen, als Naturen sein müßten, warum müssen umgekehrt in der Gottheit nicht ebenso viele Naturen als Hypostasen sein? Bei dieser Gelegenheit mag erinnert werden, daß Deus ein nomen naturae — und demnach, wenn Christus Gott genannt wird, damit gesagt ist, daß er zufolge seiner göttlichen Natur Gott sei. Damit behebt sich ein Bedenken, welches Leontius einst sich selbst aufwarf, ob nicht der Logos dadurch, daß er sich die Menschheit hypostatisch aneignete, mehr oder weniger ist, als er früher gewesen? Dieser Einwurf hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß Gott nicht bloß ein nomen naturae, sondern ebenso wesentlich auch ein nomen personae sei; in welchem Falle man allerdings fragen müßte, ist eine gottmenschliche Person mehr als eine göttliche Person, oder deutet der hinzugetretene menschliche Theil als Ergänzung auf einen vorausgegangenen Defect des Logos hin, der somit vor der Incarnation nicht vollkommen Gott gewesen wäre!

Die Gegner sind anderer Ansicht: „Jede Natur wird durch ihre hypostatische Darlegung erkannt — man bildet sich nur von jenen Dingen Begriffe, welche man früher gesehen hat; also denken wir auch nur darum die zwei Naturen Christi, weil wir zwei in Christo vereinigte Hypostasen denken.“ Falsch! Wenn wir die Werke des Phidias sehen, so sind wir überzeugt, ein menschliches Wesen, nicht ein Engel oder Thier habe diese Kunstwerke geschaffen; von der

[1]) Vgl. Oben S. 189, Anm. 1, und Bd. I, S. 17, Anm. 2.

wir zwei Naturen in Einer Person, indem die zwei Naturen im Menschen gewiß nicht zwei Personen constituiren. Woher also dann die Zuversicht der Annahme, daß zwei Naturen zugleich zwei Personen sein müssen? Man darf nämlich Person (πρόσωπον) und Hypostase nicht schlechthin identisch nehmen. Wenn die Gegner von zwei Hypostasen in Christus reden wollen, und darunter zwei Usien meinen, so ist dagegen Nichts einzuwenden; denn das Wort Hypostase hat viele Bedeutungen (Leontius zählt deren 15 auf), und muß nicht nothwendig eine persönliche Subsistenz bedeuten; es deutet vielmehr nur eine subsistente Sache an, unter welcher sowol eine Natur als auch eine Person verstanden sein kann. Demgemäß wird nach rechtgläubiger Anschauung die göttliche Hypostase oder Usie Christi als Person, die menschliche Usie als etwas an sich Unpersönliches genommen, welches mit der einfachen göttlichen Person des Logos wesenhaft geeiniget den Begriff der persona composita Christi gibt. Die Gegner wenden ein, daß eine solche Hypostase weder mit dem göttlichen Vater, noch mit David gleichwesig (ὁμοούσιος), oder weder göttlich noch menschlich sei. In diesem Einwande wird Natur und Hypostase verwechselt, und verkannt, daß das Wesen des hypostatischen Charakters darin besteht, ein Seiendes von ähnlichen Seienden zu unterscheiden, und somit das Hypostatischsein Christi seine Unterschiedenheit vom göttlichen Vater und vom Menschen David ausdrücke, trotzdem, daß er die Natur Beider in sich schließt, und eben deßhalb auch Beiden ähnlich (ὅμοιος) ist. „Aber wie kann man die angeblich anypostatische Menschheit Christi den menschlichen Hypostasen ähnlich nennen?" Weil eben die Natur in Beiden dieselbe ist; es genügt, daß die menschliche Natur Christi wirklich subsistirt, wenn schon nicht in sich, sondern im Logos. „Wenn der Mensch in Christus nicht persönlich war, so ist seine Menschheit keine reale, sondern ein fingirter Allgemeinbegriff?" Allerdings kommt der Menschheit Christi eine universale Bedeutung zu; indem er ja für alle Menschen Mittler zwischen Gott und Menschen sein sollte; durch diese Universalität wird aber seine Proprietät (τὰ ἰδικά) nicht aufgehoben, und selbst seine göttliche Natur, obwol etwas Allgemeinstes, stellt sich durch die Incarnation in einer ἰδικὴ ὑπόστασις dar. Leontius bekämpft aus diesem Anlaß die nominalistische Lehre seiner Gegner, daß die Subsistenz ihrem Begriffe nach nichts Anderes wäre, als die parti-

Person des Phidias haben wir aber keine Vorstellung. Wir kennen Enoch und Noe $\kappa\alpha\tau'$ $o\dot{v}\sigma\iota\alpha\nu$, von Person sind sie uns unbekannt. Auch in unserer Auffassung der Menschheit Christi ist nicht etwa, wie die Gegner meinen, die persönliche Proprietät des Fleisches Christi der vorausgehende Grund unseres Unterscheidens zwischen Christus und allen anderen Menschen, sondern wir erklären uns diese Proprietäten: übernatürliche Geburt, wunderthätige Wirksamkeit, zuerst selber wieder aus einer allgemeineren Ursache, nämlich aus der Christo einwohnenden und in ihm sich darstellenden Gottheit, und zufolge dessen unterscheiden wir ihn erst von allen übrigen Menschen. Man sieht hieraus zugleich, daß der Gedanke, nicht an eine menschliche, sondern an eine göttliche Person sich im unbefangenen Denken zuerst einstellt, und die von den Gegnern zum Zeugniß aufgeforderte Wahrnehmung des geistigen Menschen sich in eine Waffe gegen sie verkehrt. Die Gegner bedienen sich jedoch zahlloser künstlicher Argutien, um die einfache, natürliche und unbefangene Denkart über das Mysterium zu verdecken. Leontius führt außer dem bereits Mitgetheilten noch eine gute Reihe sophistischer Argumente zu Gunsten der Zweipersönlichkeit Christi aus den Schriften seiner Gegner an, und löst sie bündig. Hier schließlich nur Ein Beispiel: „Wer Leib und Seele, aber keinen Menschen besitzt, ist bloßer Mensch; wer aber nebstdem auch noch einen Menschen besitzt, ist ein von diesem Verschiedener." Darnach ist also der Logos, wenn er Leib und Seele, aber keinen Menschen im Besitze hat, selber der Mensch; und wenn er zufolge dessen, daß er einen Menschen im Besitze hat, Leib und Seele hat, so ist er nebstdem, daß er Gott ist, auch Mensch und hypostatischer Träger dieses in seiner Seele und seinem Leibe ihm eignenden Menschen!

§. 246.

Daraus folgt nun, wie im dritten Buche umständlich erörtert wird, daß der Gottessohn und der Menschensohn nicht zwei verschiedene Söhne sein können, sondern der Sohn des ewigen Vaters und der Sohn der Jungfrau der Person nach identisch seien. Die Gegner bestreiten diese Folgerungen mit, zum Theile höchst [illegible]nden; so z. B. daß solcher Art Christus nur zur Hälfte [illegible]ottes wäre, der vollständig erst durch Maria hätte

geboren werden müssen u. s. w. Ihre ernstliche Meinung ist, daß der Logos seiner Natur nach, der Sohn der Jungfrau aber gleich anderen Menschen durch Gnade und Adoption Sohn Gottes sei. Sie übersehen, daß selbst unter jenen Dingen, welche demselben genus angehören, ein großer, ja größter Unterschied statthaben könne; Wurm und Engel sind Creaturen, aber welcher Abstand zwischen beiden! Es genügt aber nicht, einen solchen graduellen Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen anzuerkennen. Soll Christus durch die Gnade zum Sohne Gottes erhoben worden sein, so muß man fragen, ist er durch die Gnade κατὰ φύσιν oder κατ' οὐσίαν erhöht worden? Ist seine φύσις verbessert worden (melior factus Hebr. 1, 4), so muß er durch die Erhöhung englisch oder göttlich geworden sein; ist er κατ' οὐσίαν verbessert worden, so ist er erst durch die Gnade wahrhaft zum Menschen gemacht worden, und ist sonach früher etwas Geringeres, als ein Mensch ist, gewesen. So muß man nämlich ratiociniren, wenn man von der Ansicht ausgeht, der Sohn der Jungfrau sei ein Anderer von Person als der Sohn Gottes, während er doch vom Apostel als Herr im Hause des Vaters nicht bloß vergleichsweise, sondern schlechthin über Moses, den Diener Gottes, gestellt wird. Selbst der Abstand von Engel und Wurm reicht nicht aus, die Erhabenheit Christi über alle Menschen zu bezeichnen; denn der Schöpfer und Werkmeister aller Dinge steht über allen Geschöpfen, und höher über jedem derselben, als das höchste aus ihnen über dem niedersten. Dieser unermeßliche Abstand der Natur des Geschöpfes vom Schöpfer wird durch die Gnade nicht verringert, die geschaffenen Substanzen als solche werden durch die Gnade Gott nicht ähnlicher als sie an sich sind; demnach ist es nichtssagend, wenn die Nestorianer den Sohn der Jungfrau für einen durch die Gnade dem Gottessohne ähnlich Gemachten erklären. Wenn die bloße Gnade den Menschensohn zur Würde des Gottessohnes d. i. zu Gott zu erheben vermag, warum wirkt sie nicht dasselbe an allen anderen Christen? Die Gegner geben nämlich zu, daß die Adoptivgnade, welche den Christen zu Theil wird, viel Größeres wirke, als die im A. T. den Söhnen Israels zu Theil gewordene, indem sie den Menschen zum unsterblichen und unwandelbaren Sein in Gott berufe. Freilich soll sie an Christo, wie sie zugeben, und selber behaupten, noch mehr wirken; dieß kann jedoch, da sie a-

keine Engelwerdung des Sohnes der Jungfrau denken, kaum etwas Anderes, als eine substanzielle Gottwerdung desselben bedeuten. Die Gnade, welche das Gottwerden wirkt, ist als das Wirkende offenbar mehr als das Gewirkte, steht also über der durch sie vergöttlichten, zu Gott gemachten, und Gott gleich gewordenen Substanz, demzufolge über jeder göttlichen Substanz, daher es mehr bedeutet, durch die Gnade Gottes Sohn geworden zu sein, als es von Natur aus zu sein. Daraus würde nun folgen, daß wir Christen als Adoptivkinder Gottes größer seien als Gott selbst; auch begreift man nicht, warum die Gegner nicht aus ihren Prämissen den Schluß folgern, ihr Mensch Jesus sei eine göttliche Substanz, und warum sie sich gegen die gewiß nicht so weit sich versteigende rechtgläubige Christologie so hartnäckig sträuben.

Die Kirche behauptet eine Union der beiden Naturen Christi *κατὰ σύνθεσιν*. Neben dieser, welche von den Nestorianern verworfen wird, sind nur noch folgende Unionsformen denkbar: Die appositio localis (*παράθεσις τοπική*), die freiwillige Hinneigung (*προαιρετική σχέσις*), die natürliche Inclination (*σχέσις φυσική*). Die appositio localis ist auf die beiden Naturen Christi nicht anwendbar, weil seine göttliche Natur keine räumliche Substanz ist. Die Union des freien Wohlgefallens würde die beiden Naturen Christi auf keine andere Art mit einander verbinden, als alle Gerechten mit Gott verbunden sind. Sollte eine unio secundum habitum naturalem statthaben, so müßte eine entweder in consubstanzialer oder in accidentaler Affinität des Unirten begründete Union statthaben. Besteht eine consubstanziale Affinität, so muß entweder der Logos gleicher Natur mit dem Fleische sein (*ὁμοφυής*), und dann sind in Gott nur zwei Personen; oder das Fleisch ist gleicher Wesenheit mit dem Logos, und dann besteht die Gottheit aus vier Personen.

So sind sie demnach unvermögend anzugeben, wie Gott und Mensch in Christus Eins sein sollen. In der That ist es bloß eine Gemeinschaft im Namen Gott, welche nach nestorianischer Ansicht beide Naturen Christi verbindet; dieser Homonymität sind aber einst auch die Engel und fromme Menschen von Gott würdig erachtet worden; und das abgöttische Heidenthum hat den Namen Gott an Dämonen, Bestien, leblose Statuen verschwendet. Was hat denn der nestorianische Christus vor diesen *θεοῖς* voraus?

§. 247.

Diese Rüge wird nun freilich von den Gegnern als unzuläßig lärt; zwischen dem Gottsein der Natur nach, und bloß nomillem Gottsein gebe es ein Mittleres, nämlich eben die vielgemähte Adoptivsohnschaft. Wie soll denn die Jungfrau den oigen Gott d. i. Denjenigen, der seiner Natur nach Gott und it ewig schon geboren ist, gebären haben können! Man mag as Generiren in was immer für einem Sinne nehmen, in jedem inne stelle sich die Unzuläßigkeit der antinestorianischen Annahme ervor. Soll Generiren (γέννησις) so viel heißen, als in's Dasein tzen, was früher nicht war, so ist ja augenscheinlich der Logos in zeitliches Product; ist eine Generation anderer Art gemeint, in oelcher es sich nicht um Entstehung, sondern Immutation eines ereits Existirenden handelt, so ist der Logos ein der Veränderung nterworfenes Wesen. Also ist die Formel θεοτόκος undenkbar!

Die Rechtfertigung derselben bildet den Inhalt des vierten Buches der Schrift des Leontius. Er anerkennt, daß Generation in der Schrift in einem mehrfachen Sinne gebraucht werde, nimmt aber eben davon Anlaß, den Sinn der katholischen Formel zu rechtfertigen. Paulus spricht von Jenen, die er durch das Evangelium geboren hat; er hat sie, die vor seiner Predigt schon Vorhandenen, zum zweiten Male geboren, aber in anderer Weise, als sie zum ersten Male geboren wurden. Ebenso hat die Jungfrau den aus dem ewigen Vater gebornen Sohn wieder geboren, aber nicht in jener Weise, wie er zum ersten Male geboren worden. Die Geburt aus der Jungfrau hat ihm nicht das Sein gegeben, denn er war bereits; wol aber hat er das Sein im Fleische durch die Empfängniß der Jungfrau und Geburt aus der Jungfrau erlangt; nicht die Existenz schlechthin, sondern eine bestimmte Art der Existenz, die ihm früher nicht eigen war, ist ihm durch die Geburt aus der Jungfrau zu Theil geworden. Sie konnte nicht den Logos als solchen, als persona simplex gebären, wol aber den Logos im Fleische als persona composita. Den Begriff der eigentlichen Generation des Logos auf seine Geburt aus dem ewigen Vater beschränken zu wollen, ist eine willkürliche Restriction. „Wenn die Geburt des Logos aus der Jungfrau ebenso eigentlich gemeint sein

soll, wie jene aus dem Vater, so muß der Logos κατ' οὐσίαν von sich selber verschieden sein, ist also auch dem Vater und dem Geiste unähnlich." Diese ungeheuerliche Gedankengeburt der Gegner geht aus der Voraussetzung hervor, daß Objecte von verschiedener Generation auch von verschiedener Wesenheit sein müssen. Demgemäß müßten Adam, Eva, Seth Wesenheiten von verschiedener Natur sein, da jede dieser drei Personen auf andere Art in's Dasein und Leben gesetzt worden ist; Timotheus könnte neben seinem leiblichen Erzeuger nicht auch noch den heiligen Paulus seinen Vater nennen. Es fehlt nur noch, daß weiter auch die Kehrseite des gegnerischen Axioms hervorgewendet und gesagt werde, Alles, was auf gleiche Weise erzeugt werde, also Mensch, Esel, Schwein u. s. w., sei gleicher Natur. Der Mensch, dessen Leib im Schooße der Mutter gebildet wird, hat eine Seele, welche nicht gleicher Natur mit dem Leibe ist; gilt nicht deßungeachtet der ganze, aus Leib und Seele bestehende Mensch als Kind seiner Mutter? Auf den Einwand, daß wenn Maria Mutter des Gottessohnes sein soll, entweder sie Göttin, oder der Gottessohn bloßer Mensch sein müsse, ist zu erwidern, daß man zu unterscheiden habe zwischen εἰς οὐσίαν τεχθῆναι und κατ' οὐσίαν τεχθῆναι. Er ist nicht erst durch die Geburt aus der Jungfrau εἰς οὐσίαν geworden. Das γένεσθαι κατ' οὐσίαν läßt aber verschiedene modos zu, und begründet demnach auch verschiedenartige Ähnlichkeiten zwischen Erzeuger und Erzeugtem. Da das Wort in der Zeit nicht als bloßes Wort und nicht ex sola substantia Virginis geboren worden ist, so ist man nicht berechtiget, jene Ähnlichkeit zwischen Maria und Christus zu fordern, welche vorhanden sein müßte, wenn Christus einzig aus dem Fleische der Jungfrau stammen würde. Er ist ihr also, obwol aus ihr geboren, nicht in dem Grade und in der Art ähnlich, wie er als Logos seinem himmlischen Vater ähnlich ist. Christus ist seiner Mutter nicht schlechthin ähnlich; so ist auch das Licht vom Feuer verschieden, obwol es aus dem Funken ersteht; der Gedanke von der Seele verschieden, obwol er der Seele entsprießt. Damit sind nun die Anhaltspuncte zur Zurückweisung einer langen Reihe dialektischer Argutien gewonnen, welchen im Einzelnen zu folgen, Aufgabe einer monographischen Behandlung des nestorianischen Streites ist.

Da die Anstreitung des Prädicates *θεοτόκος* zuhöchst in der
ugnung der selbsteigenen Gottheit des Sohnes der Jungfrau wur-
t, so stellt sich in natürlicher Folge als Aufgabe des fünften
uches der Nachweis der Gottheit Christi ein. Der Natur der Sache
mäß wird derselbe vornehmlich aus der heiligen Schrift geführt;
i übrigen ist dieses Buch kürzer gefaßt, als die vorausgehenden
er, noch viel kürzer das sechste, welches an die Nachweisungen des
nften als Corollar den Satz anfügt, daß Christus, weil dem
esen nach Gott, nicht bloßer Gottesträger (*θεοφόρος*) sei, da
ihm vielmehr das Menschliche (*σάρξ*) durch den Logos getragen ist.

§. 248.

Durch den Kampf gegen den Nestorianismus wurde ein Schwanken
ch einem entgegengesetzten Meinungsextrem hervorgerufen, welches
h weit hartnäckiger festsetzte, und der griechisch-orientalischen Kirche
nen mehrhundertjährigen Kampf bereitete. Schon Cyrillus hatte
i seinem Bestreben, die durch die nestorianischen Streitigkeiten her-
orgerufenen Spaltungen zu beseitigen (vgl. §. 234), nicht bloß die
wesenen Freunde des Nestorius, sondern auch Männer von ent-
egengesetzter Richtung zu beschwichtigen, welche über Cyrillus unzu-
ieden waren, weil er dulde, daß Einige fortführen zu behaupten,
aß in Christo nach vollbrachter Incarnation zwei Naturen vor-
anden zu sein fortdauerten. Cyrillus erklärte sich über die in dieser
eziehung geäußerten Bedenken in seinen Briefen an Acacius von
Melitene[1]), Eulogius[2]), Valerian von Ikonium[3]), Successus oder
Succensus von Diocäsarea[4]). An Letzterem rügt er die apollinari-
tische oder eutychianische Behauptung, daß der Leib Christi nach der
uferstehung in die Gottheit verwandelt worden sei. Gegen Alle
nsgesammt aber vertheidiget er den antiochenischen Diphysitismus,
er durchaus keine Trennung der in Christus geeinigten Naturen
esage, sondern bloß eine Fusion derselben ausschließen wolle, womit
edoch der Wesenseinheit (*μία φύσις*) der Person Christi nicht Ein-

---

1) Mansi V, p. 322; Labbe III, p. 1646 ff.
2) Mansi V, p. 343; Labbe III, p. 1662 ff.
3) Labbe III, p. 1671 ff.
4) Cyrill. Opp. V, P. II, 135 ff.; 141 ff.

trag gethan werde (vgl. §. 240). Die communicatio idiomatum werde von den Antiochenern nicht verworfen, die Aussagen über Christus (φωναὶ) von ihnen nicht an zwei verschiedene ὑποστάσεις oder πρόςωπα vertheilt; sie urgiren einzig, daß die Prädicate der göttlichen Natur nicht Prädicate der menschlichen Natur sein können (und umgekehrt), was denn auch so gewiß richtig ist, als die ἕνωσις der Naturen eine ἀσύγχυτος ist.

Die von Cyrill bekämpften monophysitischen Tendenzen waren nach der Aussage des Isidor von Pelusium [1]), der zeitweilig selbst an Cyrill irre geworden war [2]), in Ägypten vielfach verbreitet; auch der Archidiakon Dioskur zählte zu dieser Partei, und machte, nachdem er a. 444 dem Cyrill auf dem Patriarchenstuhl gefolgt war, diese seine Gesinnung alsbald geltend. Auf ihn gestützt, unternahmen die monophysitisch Gesinnten Angriffe gegen verschiedene rechtgläubige Bischöfe, und setzten theilweise deren Entsetzung durch; so ließ sich Kaiser Theodosius bewegen, den Metropoliten Irenäus von Tyrus, der auf der Synode zu Ephesus als kaiserlicher Comes fungirt, seitdem aber seinen Stand und seine Gesinnungen geändert hatte, wegen seines angeblichen Nestorianismus von seinem bischöflichen Amte zu entfernen. Theodoret, der ihn vertheidigte, hatte sich gegen Dioskur gleichfalls der Beschuldigung nestorianischer Ketzerei zu erwehren [3]).

Auf einer zu Constantinopel a. 448 einberufenen Synode überraschte der Bischof Eusebius von Doryläum die Versammlung mit einer Klage wider den Archimandriten Eutyches in Constantinopel, welcher die Zweiheit der Naturen in Christus läugne, und zu diesem Irrthum auch Andere verleite. Auf wiederholten Antrag des Eusebius beschloß der Erzbischof Flavian von Constantinopel, den Eutyches vor das Gericht der Synode zu rufen, damit er sich daselbst verantworte, und seinen Irrthum widerrufe. Zugleich vereinigte sich die Synode auf Grund des zu Ephesus förmlich approbirten zweiten Briefes Cyrill's an Nestorius, sowie seines Schreibens an Johann von Antiochien zu dem Bekenntnisse, daß Christus nach der Incarnation aus zwei Naturen bestehe in Einer Hypostase und Einer Person,

[1]) Epistt. Lib. I, 419. 496.
[2]) Ep. Lib. I, 324.
[3]) Theodoret Ep. 83 (ad Dioscurum).



Ein Christus, Ein Sohn, Ein Herr. Den weiteren Verlauf der Synode füllten die Verhandlungen mit Eutyches, welcher sich anfänglich zu wiederholten Malen weigerte, vor der Synode zu erscheinen, mittlerweile aber bereits durch die unverdächtigen Aussagen der an ihn abgeordneten Boten des Concils und anderer Priester von Constantinopel der von Eusebius ihm zur Last gelegten Puncte schuldig erkannt wurde. Endlich erschien er selbst vor der Synode, zeigte sich aber wenig geneigt, auf den Sinn der ihm vorgelegten Fragen einzugehen; zu bestimmten und unverholenen Erklärungen genöthiget bekannte er, daß wol Maria, aus welcher unser Gott Fleisch geworden, nicht aber der Leib unseres Herrn und Gottes mit uns gleichen Wesens sei; nach der Einigung der beiden Naturen sei in Christus nur Eine Natur vorhanden. Zum Bekenntniß der Formel des Concils wolle er sich aus Gehorsam verpflichten; aber zu einem Anathem über Diejenigen, welche den neuen Sprachgebrauch nicht annehmen wollen, könne er sich nicht verstehen. Auf diese Erklärung wurde er seiner priesterlichen Würde und seines klösterlichen Vorsteheramtes entsetzt, und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Eutyches suchte Schutz beim Kaiser und wendete sich nebstdem an die angesehensten und vornehmsten Kirchenfürsten mit Klagen über das ihm zugefügte Unrecht, so namentlich an Papst Leo [1]) und an Petrus Chrysologus von Ravenna. Chrysologus lehnte ein Urtheil über diese Sache ohne nähere Kenntniß der Ursache seiner Verurtheilung ab; Leo antwortete ihm anfangs freundlich, da er den richtigen Sachverhalt noch nicht kannte, und machte dem Erzbischof Flavian in einer Anwort auf dessen ersten Bericht über Eutyches Vorwürfe, daß Letzterem die gesetzlichen Mittel der Vertheidigung versagt worden seien. Indeß erhielt er bald näheren Einblick in die Sache, und beantwortete eine zweite Zuschrift Flavian's mit der Verweisung auf ein demnächst zu übermittelndes ausführliches Schreiben. Dieß ist die berühmte epistola dogmatica ad Flavianum, welche Leo, der bei der mittlerweile vom Kaiser nach Ephesus berufenen Kirchenversammlung nicht persönlich erscheinen konnte, durch einen seiner Legaten dem Bischof von Constantinopel übersendete. Die Synode von Ephesus gestaltete sich unter des Dioskurus Vorsitze zu einem ärgerlichen Schauspiele factiöser Gewaltstreiche zu Gunsten

---

[1]) Leon. Opp. (ed. Ballerini) Tom. I, p. 739.

der Sache des Eutyches, welcher auf der Synode anwesend war, und natürlich von allen ihm zur Last gelegten Beschuldigungen losgesprochen wurde, während Eusebius von Dorylläum, Flavian, Domnus von Antiochien, Theodoret von Cyrus, Ibas von Edessa und andere Bischöfe als Nestorianer verketzert und ihrer Ämter verlustig erklärt wurden. Flavian [1]) und Theodoret appellirten an den Papst, die Legaten des Papstes legten gegen das gewaltthätige Verfahren der Synode Verwahrung ein. Flavian wurde in's Exil geschleppt und starb unter den rohen Händen Jener, welche ihn abzuführen hatten. Leo berief auf die Kunde der Vorgänge zu Ephesus schleunigst eine Synode zu Rom, und wendete sich im Namen derselben an den Kaiser, um solchen Wirren zu steuern; er gieng auch die Unterstützung der Pulcheria, der Schwester des Kaisers, an, richtete Mahnungen zur Treue gegen den rechtmäßigen und rechtgläubigen Bischof an Klerus und Volk der Stadt Constantinopel und an mehrere Suffragane Flavian's, gleichwie er andere Bischöfe, welche unter den Gewaltstreichen der Räubersynode zu leiden hatten, durch Trostbriefe ermunterte. Seine weiteren Bemühungen um Berufung einer neuen Synode erreichten ihr Ziel, als Kaiser Theodosius im folgenden Jahre starb, und Marcian, der Gemahl der Pulcheria, auf den Thron gelangte. Ehe noch die von Leo begehrte Synode zu Stande kam, war bereits der neuerwählte Patriarch von Constantinopel mit den übrigen Metropoliten des Orients zusammengetreten, und unterzeichnete zusammt ihnen Leo's epistola dogmatica ad Flavianum; die meisten aus jenen Bischöfen, welche dem ungerechten Beschlusse der ephesinischen Synode zugestimmt hatten, suchten reumüthig die Aussöhnung mit dem Papste nach. Im October des Jahres 451 trat zu Chalcedon die vierte allgemeine Kirchenversammlung zusammen, auf welcher die dogmatischen Definitionen der vorangegangenen drei allgemeinen Kirchenversammlungen wiederholt, und anstatt einer eigenen besonderen Entscheidung gegen Eutyches Leo's Brief ad Flavianum mit Acclamation als Bekenntniß Petri und der Apostel durch den Mund Leo's angenommen wurde. Theodoret und Ibas wurden von der Anklage der Häresie losgesprochen, Dioskurus von Alexandrien entsetzt und in die Verbannung geschickt.

---

[1]) Leon. Opp. (ed. Ball.) ep. 52.

§. 249.

Leo's epistola dogmatica ad Flavianum knüpft ihre Entwickelung des katholischen Lehrbegriffes von Christus dem fleischgewordenen Worte Gottes an das nicänische Symbol an, welches uns glauben lehrt an Gott den allmächtigen Vater, und an Jesum Christum seinen eingebornen Sohn unseren Herrn, der geboren ist durch den heiligen Geist und von Maria der Jungfrau. Aus dem Wesen Gottes hervorgegangen ist der Sohn Gott von Gott, allmächtig und ewig wie der Vater. Diese Gottheit des Sohnes konnte durch die Menschwerdung weder gemindert noch bereichert werden; nur um unserwillen hat der Sohn Gottes die Menschheit angenommen. Er hat sie wahrhaft angenommen, und ist durch den aus der Jungfrau genommenen Leib, den die ewige Weisheit durch eine vernünftige Seele belebte, einer unseres Geschlechtes geworden. Er wurde allerdings übernatürlicher Weise empfangen (Luk. 1, 35); aber das Empfangene war von der Natur der Empfangenden. Mit der Natur der Menschen nahm er nicht zugleich die Sünde an, die erst durch den Verführer in die Natur hineingebracht worden; er nahm unsere Natur in jener Beschaffenheit an, wie Gott sie ursprünglich geschaffen und Christus sie wiederherstellen will. Er erhöhte durch die Menschwerdung die Menschheit ohne Verringerung seiner Gottheit. Beide Naturen bewahrten in ihm unversehrt ihre Eigenthümlichkeit, haben sich aber gegenseitig durchdrungen, ohne daß demzufolge die menschliche von der göttlichen absorbirt, oder Gott durch sein Erbarmen verändert worden wäre. Vielmehr liegt bereits darin, daß eine Jungfrau ihn gebiert, ein Zeichen göttlicher Kraft. Er liegt als schwaches Kind in der Wiege, zugleich aber verkünden die Engel seine göttliche Herrlichkeit. Er muß vor der blutigen Verfolgung des Herodes geflüchtet werden, wird aber von den Weisen demüthig angebetet. Er wird als Mensch vom Teufel versucht, nach abgewiesener Versuchung kommen die Engel, ihm als Gott zu dienen. Er hungert, dürstet, ermüdet, schläft; aber er sättiget wunderbar 5000 Menschen, wandelt auf dem Meere, gebietet den Stürmen. Er beweint den Tod seines Freundes, und erweckt denselben durch die Macht seines Wortes wieder zum Leben. Er nennt den Vater größer als sich, und doch sagt er auch wieder:



Ich und der Vater sind Eins. Diese zwei grundverschiedenen Sprech-, Erscheinungs- und Bethätigungsweisen müssen auch in ihren Quellen verschieden sein; von uns hat er die Menschheit, vom Vater die vatergleiche Gottheit. Da er aber trotz der Verschiedenheit der zwei Naturen doch der Person nach Einer war, so konnte die Schrift wol sagen, der Menschensohn sei vom Himmel gestiegen (Joh. 3, 13), der Herr der Herrlichkeit sei gekreuziget worden (1 Kor. 2, 8). Eutyches geht jedoch weiter, und steht nicht an, die Wahrheit und Unterschiedenheit der menschlichen Natur von der göttlichen verkennend, die Menschlichkeit des Fleisches Christi und damit auch die Wahrhaftigkeit des Leidens im Fleische zu läugnen. Geradezu thöricht und blasphemisch ist, wenn er durch seine Behauptung, nach der Einigung der beiden Naturen sei nur Eine Natur vorhanden, indirect bekennt, daß vor der Menschwerdung zwei Naturen vorhanden gewesen. — Dieß rügt Leo auch an einer anderen Stelle [1]), wo er hervorhebt, daß durch jene Behauptung eine himmlische Präexistenz der Seele Christi inducirt würde, was ein mit der origenistischen Lehre von der Präexistenz der Seelen verwandter Irrthum wäre.

Die Anhänger des Dioskurus versäumten nicht, die entschiedene Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen in Christus als eine häretische Neuerung zu bezeichnen, und den Papst Leo des Nestorianismus zu zeihen. Leo sah sich demgemäß veranlaßt, in einem Briefe an Proterius, den Amtsnachfolger des entsetzten Dioskurus auf die Aussprüche des Athanasius, Theophilus, Cyrillus, dieser großen Vorgänger des Dioskur auf dem alexandrinischen Patriarchenstuhl, hinzuweisen, nebenbei aber jede Redeweise zu vermeiden, welche irgendwie nur den Schein einer Concession an den Nestorianismus darböte, indem die Gegner jedes Wort und jede Silbe preßten, um irgend etwas Verfängliches herauszufinden.

§. 250.

Von welcher Art diese Kritteleien waren, erfahren wir aus dem Werke des Vigilius Contra Eutychetem [2]), welches in seinen letzten zwei Büchern den Brief Leo's gegen verschiedene Anschuldigungen

[1]) Ep. 35.

[2]) Libri V contra Eutychetem.

und Bemängelungen vertheidiget. Leo sagt, daß in der Kirche allgemein der Glaube bestehe in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Warum sagt Leo nicht: In unum Deum Patrem et in unum Jesum Christum Filium ejus, wie das Nicänum vorschreibt? Die Gegner wittern also bereits in dem Gebrauche einer vor dem Nicänum allgemein üblichen, und kirchlich acceptirten Formel nestorianische Nebengedanken d. h. einen Vorbehalt der Personsverschiedenheit des Menschen Jesus vom Filius Dei unicus.

Weiter sagt Leo: Qui enim verus est Deus, idem verus est homo; et nullum potest esse in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. In dieser Stelle soll Nestorianismus enthalten sein, weil eine proprietas actionis gelehrt werde, welche einen alium et alium supponire. Aber dann wäre ja auch der Apostel Paulus ein Nestorianer, vgl. 1 Kor. 13, 4; ja jeder Mensch müßte nach Gal. 5, 17 aus zwei Personen bestehen. Sie treiben ihre Splitterrichterei so weit, daß ihnen die katholische Formel verdächtig klingt: Unus atque idem est vere Filius Dei et vere Filius hominis. Aus der doppelten Sohnschaft glauben sie einen doppelten Sohn folgern zu müssen!

Leo sagt weiter: Cooperetur utraque natura cum communione alterius quod proprium est. Aus diesen Worten soll folgen, daß Christus als bloßer Mensch aus der Jungfrau geboren worden sei. Die communitas und proprietas ist aber doch schon deutlich in den Worten enthalten: Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ist das habitare nicht die propria actio Verbi unter Vermittelung, also Mitwirkung des Fleisches d. i. der vom Logos angenommenen Menschennatur? Ähnlich 2 Kor. 5, 19: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.

Wenn Leo von Christus secundum hoc et hoc, secundum humanitatem secundum deitatem spricht, so sehen die Gegner darin eine Theilung des untheilbaren Christus. Als ob nicht auch sie genöthiget wären, beziehungsweise zu reden, wenn sie die Untheilbarkeit Christi secundum incarnationem et secundum coaeternam naturam, secundum voluntarias passiones et secundum ineffabilem gloriam behaupten; und als ob nicht der Apostel selber von Christus sagte: Factus ex semine David secundum carnem.

Leo stellt die Indicien der göttlichen Herrlichkeit und der mensch-

lichen Schwäche des neugebornen Jesuskindes antithetisch nebeneinander, um daraus den Unterschied und Gegensatz von Gott und Menschennatur in Christus zu beleuchten. Daran werden wieder dieselben Vorwürfe geknüpft, als ob etwa Leo gesagt hätte: Alius jacebat in pannis, alius praedicabatur ab Angelis u. s. w., während Leo bestimmtestens die persönliche Identität Dessen, der angebetet wird und sich groß erweist, mit Jenem, der den Nöthen eines hilflosen Kindes preisgegeben ist, festhält. Nun sagen freilich die Gegner: aliud et aliud sei nothwendig durch alius et alius bedingt; daher man an keinem Individuum ein solches aliud et aliud zugeben könne, ohne die Einheit desselben aufzuheben. Der Apostel ist anderer Meinung, vgl. Röm. 12, 4; 1 Kor. 12, 14. 21. Christus sagt: Occident vos [1]) — Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere [2]).

§. 251.

Andere Apologien der istola ad lavianum finden sich in mehreren durch Auszüge des Photius unserer Kenntniß erhaltenen Schriften des Ephremius [3]) und Eulogius [4]). Eulogius hebt hervor, wie Severus in der Kritik des päpstlichen Sendschreibens ganz und gar von jener Regel abweiche, die er dem Julian von Halicarnaß gegenüber so nachdrücklich betont hatte; daß man nämlich die Aussprüche der Kirchenlehrer nach ihrem Geiste und Zusammenhange mit dem Ganzen ihrer Lehransichten zu beurtheilen habe. Demgemäß hätte nun auch Severus in den Geist des Briefes an Flavian eingehen und beachten sollen, wie Leo in der Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes fortwährend die Beziehung auf die zwei Extreme: Eutychianismus und Nestorianismus festhält, und mit Rücksicht auf dieselben allenthalben die richtige Mitte einzuhalten bestrebt ist. Severus glaubt Leo des Nestorianismus bezüchtigen zu dürfen;

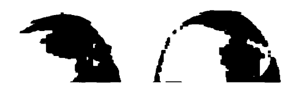
---

[1]) Matth. 24, 9.

[2]) Matth. 10, 28.

[3]) Epistola ad Zenobium Scholasticum Emisenum. Vergl. Photii Bibl., cod. 228.

[4]) Contra Severum et Timotheum libri II. — Contra Theodosium et Severum. Vgl. Photius, cod. 225.



kann man aber diesen entschiedener abweisen, als es Leo thut, wenn er sagt: Impatibilis Deus dignatus est homo fieri, et immortalis mortis parere legibus? Eulogius führt eine Reihe in ähnlichem Sinne gehaltener Stellen an, und fragt, wie man da noch dem Papste Leo eine Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus zur Last legen könne? Ein Nestorianer würde umgekehrt eine Vermischung beider Naturen Christi aus Leo's Briefe herauslesen.

§. 252.

Die Angriffe auf Leo's Brief fallen mit den Anschuldigungen zusammen, welche von den Monophysiten gegen die Synode von Chalcedon, und nebstdem auch gegen Cyrillus von Alexandrien, der nachweislich niemals monophysitisch dachte, gerichtet waren. Vigilius widmet das fünfte Buch seines obengenannten Werkes der Vertheidigung der chalcedonensischen Synode. Auf der fünften Sitzung dieser Synode, sagen die Gegner, seien nicht die Meinungen des Nestorius verworfen worden, wie die Anhänger der chalcedonensischen Synode behaupten, sondern ein Irrthum censurirt worden, zu welchem allenfalls ein Paul von Samosata sich bekannt hat, und welchen das Concil dem Nestorius unterschob, um ihn verdammen zu können, während es selber die nestorianische Anschauung vertreten habe. Diese ganze schwere Last von Anschwärzungen stützt sich auf die Verdrehung einer Angabe des Concils über den Inhalt der nestorianischen Häresie. In dem Glaubensdecrete, welches in der fünften Sitzung des Concils verlesen wurde, wird der Nestorianer gedacht als solcher, welche sagen: hominem sine divinitate fuisse creatum ex venerabili Virgine Maria, womit gesagt ist, daß nach Nestorius die Jungfrau einen bloßen Menschen im Schooße getragen habe. Damit ist aber noch nicht angenommen, daß nach Nestorius der von der Jungfrau Geborne immer bloßer Mensch geblieben sei, wie Paul von Samosata meint.

Das erwähnte Decret beruft sich für sein Urtheil über Nestorius auf zwei Briefe Cyrill's [1]), und auf Leo's Brief an Flavian. Darin

---

[1]) Diese sind: Das Unionsschreiben Cyrill's an Johann von Antiochien, beginnend mit den Worten: Laetentur coeli, Mansi V, p. 301—309; und der zweite Brief Cyrill's an Nestorius, vgl. Oben §. 234.

sehen die Monophysiten eine absichtliche Täuschung, durch welche der Widerspruch zwischen Cyrill's und Leo's Ansichten verdeckt werden wolle. Zu diesem Behufe citiren sie den vierten und eilften der Anathematismen [1]), und halten sie mit einer Stelle aus Leo's Brief zusammen, in welcher jeder der beiden Naturen ihr eigenthümliches Verhalten und Wirken unter Mitwirkung der anderen zugeschrieben wird. Da nun aber Leo hiemit keine Trennung der beiden Naturen, sondern bloß ein Unterschiedensein derselben ausspricht, so widerspricht er durchaus nicht den erwähnten Anathematismen, welche nur gegen die Aufhebung der Personseinheit Christi sich erklären. Die Unterschiedenheit der beiden Naturen wird von Cyrill anerkannt; nur auf Kosten der Personseinheit solle sie nicht geltend gemacht werden: Non discernendum unum Dominum Jesum Christum in hominem seorsus, et seorsum in Deum ..... non ignorantes differentias naturarum, sed eas inconfusas inter se servantes [2]). In diesem Geiste erklärt auch das erwähnte Glaubensdecret die Personseinheit Christi: salva proprietate utriusque naturae, non evacuata naturarum differentia. Da in den Synodalbriefen Cyrill's an Nestorius sich fast gleichlautende Äußerungen finden, so ist es eitle Mühe, wenn die Monophysiten allerlei Aussprüche Cyrill's gegen die angeführten Worte des Decretes aufzubringen suchen.

§. 253.

Auch Leontius von Byzanz widmete der Vertheidigung des Concils von Chalcedon eine besondere Schrift [3]), in welcher er verschiedenen Einwendungen gegen die Legitimität der Synode be-

---

[1]) Die Anathematismen wurden übrigens auf dem Concil gar nicht verlesen, und sind im dritten Briefe Cyrill's an Nestorius enthalten. Vgl. Oben §. 234.

[2]) Schol. de Incarn. Unigen., c. 13.

[3]) Apologia concilii Chalcedonensis. Abgedruckt bei Gallandi Tom. XII, p. 719—729. Vgl. auch die in Mai's Nov. PP. Bibl. (Tom. II, p. 593) abgedruckte, aus dem 6ten oder 7ten Jahrhunderte stammende Panoplia dogmatica, qu. 17 u. 18. Nebstbei erwähnt Mai (a. a. O., S. 595) noch eine im syrischen Texte handschriftlich vorhandene Apologie des Concils von Johann von Cäsarea.

gegnet. Daß die Synode von nestorianischem Geiste beseelt gewesen sei, widerlegt sich einfach durch die Thatsache, daß sie die nestorianische Häresie in den entschiedensten Ausdrücken zurückwies und den Nestorius neuerdings verdammte. Daß unter den 630 Vätern des Concils auch zwei oder drei, des Nestorianismus verdächtige sich befanden, kann Jenen nicht beirren, der da weiß, daß auch auf der nicänischen Synode 17 Bischöfe sich befanden, die zweifellos arianisch gesinnt waren, und nur aus Furcht mit der antiarianischen Mehrheit stimmten. Die im ganzen Morgenlande hochverehrten Männer, ein Simeon der Stilit, ein Jakob Baradai, deren heiliges Ansehen selbst bei Monophysiten hoch steht, haben mit den Vätern der chalcedonensischen Synode gestimmt. Unter den Mitstimmenden befanden sich — bemerkt Leontius an einer anderen Stelle [1]) — allerdings auch ein Theodoret und Ibas, welche später selber der Verurtheilung anheimfielen; aber sie wurden doch einzig nur unter der Bedingung, daß sie über Nestorius das Anathem sprächen, zur Synode zugelassen. Die Synode verfuhr in dieser Hinsicht ohnehin schon vergleichungsweise strenge, und verlangte von den genannten beiden Bischöfen mehr, als Cyrillus, dieser eifrige Gegner des Nestorianismus, der früher geradezu widerrathen hatte, sie zu einer förmlichen Verdammung des Nestorianismus zu verhalten. Übrigens läßt sich das Verhalten der chalcedonensischen Synode gegen Theodoret und Ibas mit der ein Jahrhundert später folgenden Verurtheilung Beider ganz wol vereinbaren; denn beide Male war die Rücksicht auf Erhaltung des kirchlichen Friedens das Maaßgebende im Handeln gegen sie, welche unbestritten angreifbare Seiten darboten, und daher wol je nach Umständen geschont werden, oder aber, wofern diese Schonung zum Ärgerniß gereichte, einem verdammenden Urtheil nicht leicht entgehen konnten. Das Concil von Chalcedon ließ ihnen Schonung angedeihen, und handelte hierin gegen sie nicht anders, als gegen die Männer einer entgegengesetzten extremen Partei; Juvenal von Jerusalem und mehrere andere Bischöfe, welche an den Beschlüssen der Räubersynode zu Ephesus Antheil hatten, wurden zu Chalcedon zugelassen, ohne daß ihre Mitwirkung bei den Acten und Beschlüssen der Synode beanstandet worden wäre.

---

[1]) De Sectis, Actio VI, Gallandi XII, p. 623—653.

Aus dieser Thatsache wollen nun freilich manche der Gegner folgern, daß es sich zu Chalcedon eigentlich gar nicht um die Verdammung des Monophysitismus, sondern um jene Dioskur's gehandelt habe, der aus ganz anderen Gründen, wie aus den Acten der Synode hervorzugehen scheine, verurtheilt worden sei. Um hierauf zu antworten, ist es nöthig, den Hergang der fünften Sitzung der Synode darzulegen [1]). Nachdem nämlich die 630 Väter der Synode bereits vorausgehend die Absetzung über Dioskurus ausgesprochen hatten, so beschloßen sie, auch ein dogmatisches Bekenntniß abzufassen, welches von einigen hiezu bestimmten Mitgliedern der Versammlung ausgearbeitet, und sodann auch in der feierlichen Sitzung vorgelesen wurde. Dieses Bekenntniß enthielt die Formel *ἐκ δύο φύσεων*, welche unter den Bischöfen eine große Bewegung hervorrief. Die kaiserlichen Commissäre bemerkten, daß die vorgelesene Formel jene des Dioskurus sei, Papst Leo aber gelehrt habe: In duabus naturis citra mutationem, confusionem, divisionem; es sei demnach die Frage, wem die versammelten Bischöfe folgen wollten, dem Dioskur oder dem Papste Leo. Die Versammelten erhoben sich sämmtlich von ihren Sitzen, und sprachen: Leo's Glaube ist unser Glaube; Anathema dem Dioskur! Nach einigen Zwischenreden bemerkte Anatolius, Flavian's Nachfolger, daß Dioskur nicht wegen Häresie, sondern weil er dem Papste Leo die Kirchengemeinschaft verweigert, und auf dreimalige Aufforderung nicht erschienen, abgesetzt worden sei. Auf diese Rede des Anatolius berufen sich nun die Gegner des Concils, und fragen, wie man sie wegen der Formel ex duabus naturis verfolgen könne, da Dioskur, der sie vertrat, nicht der Häresie wegen entsetzt worden sei? Ihnen ist zu antworten, daß Dioskur einzig deßhalb nicht der Häresie wegen entsetzt worden sei, weil er als Abwesender nicht über seinen Glauben befragt werden konnte. Übrigens ist die Formel *ἐκ δύο φύσεων* nicht an sich verwerflich, aber sie ist unzureichend, indem sie nur Dasjenige ausdrückt, worin Eutychianer und Rechtgläubige miteinander einverstanden sind. Deßhalb wurde auf Leo's Worte verwiesen, ohne daß deßhalb bei der nachfolgenden

---

[1]) Leontius de Sectis, l. c.

den Aufzählung der Irrthümer des Eutyches das „ἐκ δύο φύσεων“ irgendwie erwähnt worden wäre [1]).

Einen anderen Vorwurf gegen die Synode von Chalcedon beantwortet Eulogius [2]). Die Synode von Ephesus habe verboten, sagen die Gegner der chalcedonensischen Synode, ihren Bestimmungen Etwas beizusetzen. Durch dieses Verbot, wenn es je ausgesprochen worden wäre, erwidert Eulogius, hätte die ephesinische Synode sich selbst verurtheilt; denn auch sie hat Lehren definirt, die vor ihr noch nicht dogmatisch definirt waren. Sie hat aber kein Verbot solcher Art erlassen, sondern einzig dieß verboten, daß je Lehrbestimmungen festgestellt werden sollten, welche jenen des nicänischen Symbols widersprächen.

§. 254.

Ephremius von Antiochien, dessen von Photius [3]) excerpirte Oratio ad Domnum et Joannem ähnliche Angaben zur Rechtfertigung der chalcedonensischen Synode enthält, hat nach Photius' Angabe in derselben Oratio eine namhafte Reihe von Stellen aus verschiedenen Schriften Cyrill's vorgeführt, aus dem zweiten Briefe Cyrill's an Successus, aus seinem ersten Briefe an Nestorius, aus dem thesaurus, ex interpretatione ἀποπομπαίου, aus der Apologie des zwölften Anathematismus, aus der Zuschrift an die kaiserlichen Frauen, aus seinen Commentaren zu Jesaias, zum VIII. Psalm, zum Hebräerbriefe und zum Evangelium Johannis, sowie aus seinen Schriften περὶ ἀπαθείας, περὶ πάθους, περὶ ἐνανθρωπήσεως — um nachzuweisen, daß auch Cyrillus ausgesprochener Dyophysit gewesen sei. Einige dieser Stellen werden von Leontius in den, unter dem Titel Apologia synodi chalcedonensis zusammengefaßten Abhandlungen [4]) mitgetheilt. Auch Eulogius zeigt in der dritten seiner „eilf Reden“ [5]), wie wenig die Monophysiten berechtiget

---

[1]) Über die Discrepanz zwischen dem jetzigen griechischen Texte des Decretes, welcher ἐκ δύο φύσεων enthält, und der alten latein. Übersetzung, welche „in duabus naturis“ liest, vgl. Hefele Concil. Gesch. II, S. 451, Anm. 3.

[2]) Oratio III, bei Photius cod. 230.

[3]) Biblioth., cod. 228. Siehe Anm. 5.

[4]) Gallandi XII, p. 730. 745 ff.

[5]) Vgl. Oben S. 150.

seien, den Cyrillus zu den Ihrigen zu zählen. Er beginnt mit Anführung einer Stelle aus dem zweiten Briefe des Successus, in welcher ausdrücklich hervorgehoben wird, daß Diejenigen, welche die eingefleischte Eine Natur des Wortes ehren, damit durchaus nicht eine Ununterscheidbarkeit der menschlichen Natur Christi von der göttlichen bekennen. Die Einheit der Natur oder besser gesagt natürliche Einheit will nur so viel besagen, daß die menschliche Natur nicht eine vom Logos verschiedene Hypostase sei, indem für diesen Fall das Wort nicht wahrhaft Fleisch geworden wäre. Es schien aber nöthig, die Wesenseinheit des fleischgewordenen Wortes durch ein Prädicat zu bezeichnen, durch welches Einheit und Unterschied der geeinigten Naturen kenntlich gemacht würde. Als einen geeigneten Ausdruck hiefür erkannte Cyrill die Formel indivisus (ἀδιαίρετος). Da aber auch Nestorius sich dieselbe angeeignet hatte, indem auch er eine, wenn schon ganz äußerlich verstandene Einheit des Gottes und des Menschen in Christus annahm, so erklärte Cyrill, daß die Formel indivisus in zweierlei Sinn genommen werden könne, in nestorianischem und rechtgläubigem Sinne. Der rechtgläubige Sinn ist Ungetheiltheit zufolge der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur. Daß Cyrill den Unterschied der geeinten zwei Naturen als einen fortbestehenden dachte, zeigt sich unwiderleglich aus seinem Verhalten gegen die orientalischen Bischöfe. Denn er billigte nicht nur die von Johann von Antiochien aufgestellte Formel ἀσύγχυτος ἕνωσις, sondern bezeugte auch der Predigt Beifall, welche Johann's Abgeordneter an Cyrill, Paul von Emisa, zu Alexandrien über Joh. 1, 14 hielt, wobei Paul die Worte: Verbum . . . . habitavit in nobis, auslegte: habitavit in nostra natura. Cyrill billigte weiter, als Johann sofort darauf drang, daß anerkannt werde, etwas Anderes sei der Tempel (menschliche Natur Christi), etwas Anderes der dem Tempel einwohnende Gott. Da man ihm über sein bereitwilliges Entgegenkommen Vorwürfe machte, so schrieb er an Valerian von Ikonium, daß die orientalischen Bischöfe den Nestorius verdammt hätten, und aufrichtig an der Tradition der heiligen Väter festhielten, indem sie Einen Sohn, Einen Christus und Einen Herrn bekennten, das aus dem Vater gezeugte Wort, welches in der letzten Zeit aus dem Weibe dem Fleische nach geboren worden sei, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch. Ebenso vertheidiget er sie in seinem Briefe an

Acacius von Melitene; obwol sie die Formel indivise nicht gebrauchten, gibt er ihnen dennoch das Zeugniß, daß sie Christum den Herrn nicht in zwei Christus theilten. Dafür bürgt ihm die von ihnen anerkannte hypostatische Union der Naturen. Dasselbe bemerkt er in seinem Briefe an Eulogius. Er folgt hierin einfach den Lehren der vorangegangenen Väter. Ambrosius sagt von Christus: Non separatus sed unus. An einem anderen Orte sagt Ambrosius: εἷς θεοῦ υἱος ἐν ἑκατέρᾳ λαλεῖ. Der Monophysit Severus glaubt durch Corruption dieser Stelle den Sinn derselben abändern zu können, indem er ἑκατέρῳ (τρόπῳ) statt ἑκατέρᾳ (φύσει) liest. Indeß ändert selbst die von ihm vorgenommene Fälschung Nichts am Sinne der im Contexte gelesenen Stelle, die zudem durch andere Äußerungen des Ambrosius in ein unzweifelhaftes Licht tritt. Ebenso wenig fruchtet es, den Athanasius für die monophysitische Ansicht als Auctorität zu citiren. Athanasius verwahrt sich dagegen, zu unterscheiden zwischen einer anbetungswürdigen und einer nicht anbetungswürdigen Natur Christi; diese Verwahrung kann nur gegen den Nestorianismus in Anspruch genommen werden. Eine dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebene apollinaristisch klingende Stelle ist unterschoben. Die dem Papste Julius zur Last gelegte Behauptung von Einer Natur Christi anbelangend, ist es erstlich zweifelhaft, ob die Schrift, in welcher die Schrift vorgetragen wird, von ihm herrühre; sodann ist es ja eine bekannte Thatsache, daß die Lateiner erst nach des Julius Zeiten angefangen haben, die Ausdrücke Natur und Hypostase bestimmter zu scheiden, schärfer und genauer zu bestimmen. Cyrill redet allerdings von Einer Natur Christi, aber nur um beizufügen, daß dieselbe eine incarnirte Natur sei, womit die Vereinigung mit einer anderen neben ihr bestehenden schon ausgesprochen worden ist. Man übersehe nicht, daß Cyrill die Formel: Verbum hominem assumsit, die er im nestorianischen Sinne verwirft, anderweitig (z. B. in seinem Thesaurus) selber gebraucht, also die Zweiheit der Naturen nach vollzogener Union Beider als fortbestehend denkt. Wenn er demnach von der Einen incarnirten göttlichen Natur spricht, so will er offenbar nur sagen, daß die göttliche Natur der unwandelbare Träger der Persönlichkeit Christi und das eigentliche Subject aller Aussagen über Christus sei. Denn unverkennbar geht sein Streben darauf, die Einheit der Person Christi zu wahren;

nicht um Vereinerleiung der beiden Naturen Christi, sondern um den Einen Christus ist ihm zu thun; die häretische Vereinerleiung der Naturen verabscheut er, und nicht minder die häretische Verstümmlung der menschlichen Natur Christi; darum betont er dem Apollinarismus gegenüber eben so sehr die Integrität der vernünftigen Menschennatur Christi, als die Unvermischtheit beider Naturen.

Eulogius setzt diesen Gegenstand auch noch in seiner vierten Rede fort, deren Auszug bei Photius indeß nicht viel Anderes bietet, als im Vorausgehenden aus der dritten Rede beigebracht worden. Sie ist eben auch eine Auseinandersetzung und Rechtfertigung der Christologie Cyrill's, und damit zugleich als eine Vertheidigung des chalcedonensischen Concils gegen die Monophysiten gemeint.

§. 255.

Daß Cyrill trotz der von ihm oft gebrauchten Formel *μία φύσις* nicht zu den Monophysiten gezählt werden könne, fiengen diese allmählig selber einzusehen an, daher sie denn auch ihre Angriffe gegen ihn richteten. Ephremius vertheidiget im ersten Buche seiner Schrift de sacris Antiochiae legibus [1]) den Cyrillus rücksichtlich einer von den strengen Monophysiten incriminirten Stelle seines Briefes an Successus, in welcher gesagt wird, daß Leib und Seele, weil ihrer Natur nach verschieden, trotz ihrer Vereinigung zu Einem Wesen, doch im Begriffe auseinandergehalten werden müßten; woraus gefolgert wird, daß man in analogischer Weise auch in der Person Christi Göttliches und Menschliches auseinanderhalten müsse. Cyrill drückt sich ganz correct aus, bemerkt Ephremius, wenn er die Begriffe Wesen und Natur, Person und Natur nicht vereinerleit, und demzufolge den Unterschied von Leib und Seele im Menschen, sowie jenen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus im Gedanken festhält; obwol Leib und Seele Ein *ζωόν*, Göttliches und Menschliches in Christus nur Eine Person constituiren. Den Unterschied beider Naturen im Menschen anerkennt auch Gregor der Theologe, welcher sagt, die Menschen seien *διττοί ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*, daher auch die Reinigung durch

---

[1]) Vgl. den Auszug dieser aus vier Büchern bestehenden Schrift bei Photius cod. 229.

die Taufe eine zweifache sei, des äußeren, sichtbaren, und des inneren unsichtbaren Menschen. Daß Cyrill durch die Zweiheit der Naturen in Christus die Einheit der Person nicht aufheben will, ist für sich klar; nur gegen die Fusion der Naturen erklärt er sich beständig. Nach ihm hat der Sohn Gottes, der kein Anderer ist als der Logos, für uns gelitten, ist für uns gestorben und von den Todten wiedererstanden; der Leib Christi ist der Leib des Logos aber doch nur Leib, nicht Logos. Ähnliche Erklärungen finden sich bei Eustathius von Antiochien, Antiochus von Ptolomais, Johannes Chrysostomus [1]). Will man von einer Einheit der Natur noch reden, so kann Natur nur so viel als untheilbare Personseinheit bedeuten. In diesem Sinne spricht auch Cyrill von Einer Natur, und erklärt sich gegen jede (sachliche) Theilung, die in Bezug auf den Gottmenschen so viel bedeuten würde als Vereinigung zweier für sich bestehender Wesen und Personen. Soll Natur im eigentlichen Sinne genommen werden, so würde „Einheit der Natur" im fleischgewordenen Worte Gottes d. i. in der fleischgewordenen Natur Gottes eine Incarnation der gesammten Trinität bedeuten. Soll Natur gleichbedeutend sein mit *οὐσία* (Wesenhaftigkeit), so wäre wol dem Sohne Gottes seine von Vater und Sohn unterschiedene Persönlichkeit gewahrt, aber die „Einheit der Naturen" in Christus würde in diesem Falle eine Vermischung beider Naturen, oder ein Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen involviren; und dieß ist es, was Cyrill in seinem ersten Briefe an Successus mit Entschiedenheit als unmöglich erklärt; das Geschaffene kann seiner Creatürlichkeit niemals entkleidet werden.

§. 256.

Es ist schon erwähnt worden [2]), daß nur diejenigen Schriften Theodoret's welche zu Gunsten des Nestorius abgefaßt waren, auf der fünften allgemeinen Synode verdammt wurden, und er selbst nach seiner Aussöhnung mit Cyrill der rechtgläubigen Lehre mit aufrichtiger Entschiedenheit zugethan war. So vertrat er denn auch

---

[1]) Auch bei Isidor von Pelusium — fügt Ephremius in seiner epist. ad Zenob., c. 5 bei. Vgl. Phot. cod. 228.

[2]) Vgl. Oben §. 240.

in den nach Cyrill's Tode ausbrechenden eutychianischen Streitigkeiten lediglich das Bekenntniß der Kirche, und bekämpfte den Monophysitismus noch eher, als Eusebius von Doryläum als Kläger wider denselben auftrat. Sein dialogisirter Ἐράνιστης oder Πολυμορφός[1]), ungefähr um das Jahr 447 abgefaßt, entwickelt in drei Büchern die Formeln: Immutabilis, Inconfusus, Impatibilis als nothwendige Prädicate der göttlichen Natur Christi, die demzufolge von der angenommenen Menschennatur auf das Bestimmteste unterschieden wird; das vierte Buch enthält eine, in syllogistischer Form abgefaßte Recapitulation des Inhaltes der drei vorausgegangenen Bücher. Der Titel Eranistes oder Polymorphus bezeichnet den Namen, welchen der eine der beiden Unterredner des Gespräches als häretischer Neuerer trägt; er heißt Eranistes d. i. Bettler, weil der Monophysitismus seine ketzerischen Behauptungen aus allerlei älteren verrufenen Häresien zusammengebettelt hat; so rührt die Behauptung, daß Christus der Herr bloß Gott sei, von Simon, Cerdon und Marcion her; daß Christus wol von, aber nicht aus der Jungfrau geboren worden sei, ist die Lehre des Valentinus und Bardesanes; daß Christo nur Eine Natur zukomme, wird den Apollinaristen nachgebetet; daß Christus als Gott gelitten habe, ist von Arius und Eunomius entlehnt. Damit rechtfertiget sich auch die Benennung Polymorphus d. i. der Vielgestaltige.

Im ersten Buche erweist der Orthodoxe gegen seinen häretischen Gegner den Terminus Ἄτρεπτος. Immutabilität ist ein wesentliches Prädicat der göttlichen Natur, welches sonach jeder der drei göttlichen Hypostasen zukommen muß. Der Gegner stützt sich auf Joh. 1, 14: Verbum caro factum est, und lehnt das Eingehen auf das Dilemma, daß der monophysitischen Deutung von Joh. 1, 14 zufolge der Logos entweder nur zum Scheine Mensch geworden, oder in Fleisch verwandelt worden sei, mit Berufung auf die Unbegreiflichkeit der Werke der göttlichen Allmacht ab. Der Rechtgläubige gibt sich damit nicht zufrieden; der Gegner übersehe, daß die Allmacht das Undenkbare nicht wirklich machen könne, undenkbar aber sei es, und ein Widerspruch gegen alle natürliche Erfahrung, daß Etwas, indem es ein Anderes werde, dasselbe sei, was es vordem gewesen. Wenn der Kieselsand in Glas verwandelt werde, so sei der Sand weder

[1]) Opp. Tom. IV, p. 1—186.

als Sache, noch dem Namen nach mehr vorhanden; die ausgepreßte Traube ist nicht mehr Traube, sondern Wein, der versäuerte Wein nicht mehr Wein, sondern Essig u. s. w. Die Worte caro factum est werden nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der Logos ohne Änderung seiner eigenen Natur eine von ihm verschiedene Natur angenommen habe. Der Gegner erklärt die Formel carnem assumere (*σάρκα λαβεῖν*) für eine unberechtigte Neuerung; er erinnert sich eben nicht an Hebr. 2: Semen Abrahae apprehendit. Er wird zugestehen müssen, daß im Samen Abraham's potentiell die ganze Natur Abraham's enthalten war; also wird semen Abrahae apprehendere so viel bedeuten, als die menschliche Natur in einem aus Abraham's Samen derivirten Menschengebilde an sich nehmen. Der Apostel bezieht sich Hebr. 2 augenscheinlich auf einen bestimmten Menschen, wie aus Gal. 3 hervorgeht: Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus; es heißt wolgemerkt semini und nicht seminibus, unter unverkennbarer Beziehung auf 1 Mos. 49, 10. Das Evangelium Matthäi (Kap. 2) beruft sich auf Mich. 5, wo der in 1 Mos. 49, 10 bezeichnete Sproße Abraham's näher bezeichnet wird als einer, der aus Bethlehem hervorgehen soll. Um aber die Vorstellung abzuschneiden, als ob er bloß Mensch wäre, werden die von den Judenböswillig unterdrückten Worte beigefügt: Et egressus ejus ab initio a diebus aeternitatis. Er ist also sowol Gott als Mensch, Gott von Ewigkeit, Mensch dem Fleische nach als Nachkomme Abraham's, wie Röm. 9 gesagt wird: Ex quibus (scil. Judaeis) Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus .... Der Gegner beruft sich auf Baruch 5, 37: Hic Deus noster .... in terris visus et cum hominibus conversatus est; in dieser Stelle sei von Christus bloß als Gott die Rede. Aber Gott kann ja nach 1 Tim. 1, 17 nicht mit Leibesaugen erschaut werden; und 1 Tim. 3, 16 heißt es ausdrücklich, daß der Sohn im Fleische offenbar geworden sei. Selbst die Engel können die Natur Gottes nicht nach ihrem unerfaßbaren Ansich schauen; Gott muß sich, wenn sie ihn schauen sollen, in einer, ihrer begränzten Fassungsgabe angemessenen Art zeigen. Daher kann aus den Worten 1 Tim. 3, 16: Visus est Angelis, kein Einwand gegen den aus ihnen gezogenen Beweis für die Wahrhaftigkeit und Leibhaftigkeit der Menschennatur Christi gezogen werden: sie besagen vielmehr nur, daß den Engeln

der Incarnation auch als menschgewordener offenbar geworden sei. Das Fleisch war also die Hülle, die der Gottessohn annahm, um sich den Menschen zu zeigen, und wird in diesem Sinne auch Hebr. 10, 20 als Hülle (καταπέτασμα) bezeichnet. In 1 Mos. 49, 11 wird das Fleisch Christi als Gewand und Oberkleid bezeichnet: Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae pallium suum. Blut der Traube bedeutet, auf Christus bezogen, der sich Joh. 15 eine vitis vera nennt, das Blut Christi; das Blut, welches am Kreuze zusammt dem Wasser aus seiner Wunde floß, setzt einen Leib voraus, aus welchem und über welchen es floß; in diesem Sinne konnte also prophezeit werden: Lavabit in vino stolam suam, woraus zugleich hervorgeht, daß stola die caro Christi bedeutet. In Joh. 12 nennt sich Christus ein Fruchtkorn, welches verwesen muß, auf daß es Frucht bringe; bei der Einsetzung des Abendmahls nannte er umgekehrt das Brot seinen Leib. Dem entsprechend nannte er den Wein sein Blut, während er früher sich als Rebe bezeichnet hatte. Wenn nun vordem schon Gewand und Oberkleid als Bezeichnung des menschlichen Leibes Christi erkannt worden sind, so wird auch Brot und Wein im Abendmahle nicht die Gottheit Christi, sondern seine menschliche Leiblichkeit darstellen. Sagte er doch selbst: Hoc est corpus meum — hic est sanguis meus, aber nicht: Dieß ist meine Gottheit. Die monophysitische Auffassung des Verbum caro factum sträubt sich gegen die Formel: assumtio carnis; heißt es aber nicht auch in Hebr. 10, 5 von Christus: Ingrediens in mundum dixit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem a p t a s t i mihi? Die Monophysiten müßten sich ferner geradezu den ungläubigen jüdischen Bibelauslegern anschließen und den messianischen Charakter mehrerer alttestamentlicher Vaticinier zu läugnen versuchen, wenn sie die Zeugnisse, welche sich aus Psalm 88, aus Jesai 5 (egredietur virgo de radice Jesse . . . . .) für die Menschheit Christi als eines Davidssprossen ergeben, nicht gelten lassen wollten. Ebenso unläugbar sind die neutestamentlichen Zeugnisse des Apostels Petrus, der von einem menschlichen Leibe und einer menschlichen Seele des getödteten Jesus spricht (Apstgsch. 2, 26. 27. 31), des Apostels Paulus, der zu wiederholten Malen Jesum als den aus dem Samen der Verheißung Hervorgegangenen bezeichnet. Das Gesagte mag hinreichen, anzudeuten, wie Joh. 1, 14 im Geiste der Schrift (vgl. besonders Phil. 2, 6 ff.) ausgelegt werden müsse. Hat das

Wort Gottes Nichts von unserer Natur angenommen, so sind die mit Eidschwüren bekräftigten Verheißungen Gottes an die Patriarchen unwahr, unnütz der Segen Jakob's über Juda, überflüssig die Jungfrau, aus deren Leibe bei der Einfleischung des Wortes Nichts genommen wurde, eitel unsere Predigt, eitel unsere Hoffnung auf unsere zukünftige Auferstehung, und der Apostel spricht falsch: Conresuscitavit et consedere nos fecit in coelestibus in Christo Jesu (Eph. 2, 6). Wie kann Christus der Erstling der Erstandenen sein, wenn er nicht einen Leib von gleicher Natur mit unseren Leibern hatte? Wie kann seine Auferstehung uns eine Bürgschaft unserer Auferstehung sein? Darum sagt der Apostel Johannes 1 Joh. 4, daß der Geist des Antichrists aus Jenem spricht, welcher nicht bekennen will, daß Christus im Fleische (scil. in carne nostra) gekommen sei. Schließlich führt Theodoret noch eine Schaar kirchlicher Zeugen für die Auslegung von Joh. 1, 14 von den apostolischen Zeiten angefangen vor; wir vernehmen da ausführliche Erklärungen aus dem Munde des heiligen Ignatius M., Irenäus, Hippolytus, Methodius, Eustathius von Antiochien, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Flavian von Antiochien, Amphilochius, Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Severianus von Gabala (in Syrien); ja selbst Apollinaris gibt in mehreren Stellen seiner Schriften der kirchlichen Auslegung Zeugniß, und bekräftiget, daß die Incarnation nicht durch Mutation des göttlichen Wortes, sondern durch Anziehung der Menschheit (*κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν*) sich vollzogen habe.

§. 257.

Das zweite Buch, *Ἀσύγχυτος* betitelt, handelt von der Unvermischtheit der Naturen Christi. Der Gegner gibt die Unterschiedenheit beider Naturen zu, glaubt aber, daß man gemäß dem Axiom: A potiori fit denominatio [1]), Christum nicht Gottmensch, sondern

---

[1]) Mit diesem Axiom soll zugleich der Widerlegungsgrund abgewiesen werden, welchen der Rechtgläubige daher nimmt, daß man selbst in der wesensgleichen Trinität die notionellen Bezeichnungen und nomina propria der einzelnen Personen nicht von der Gesammtheit der drei Personen als dem Einen Gotte gebrauchen dürfe.

einfach Gott nennen solle. Der Rechtgläubige bemerkt hierauf, daß man dem citirten Axiom gemäß auch die Menschen, die aus Leib und Seele bestehen, stets a potiori parte benennen müßte, wozu jedoch die Sprechweise der Schrift, auf welche sich der Gegner berufe, keineswegs berechtige, indem sie, wenn sie schon eine Benennung a parte wählt, oft genug eine a parte inferiori hergenommene Bezeichnung gebraucht, nämlich caro, und dieß nicht etwa bloß in Beziehung auf fleischlich gesinnte Menschen, sondern auch in Beziehung auf geheiligte, oder zur Heiligung und Beseligung bestimmte Menschen: Ad te omnis caro veniet[1]) — Videbit omnis caro salutare Dei[2]) — Non acquievi carni et sanguini nec ascendi ad .... apostolos[3]) — während umgekehrt die a parte potiori entlehnte Benennung auf versündete Menschen angewendet wird: Anima quae peccaverit, morietur[4]). So wird es denn auch in Beziehung auf Christus erlaubt sein, nicht bloß solche Ausdrücke zu wählen, die ihn von Seite seiner Gottheit bezeichnen, sondern nebstdem andere, die das Menschliche an ihm betonen; und dieß um so mehr, da durch gewisse oft genannte Irrlehren die specielle Hervorhebung der Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur in Christus eine Nothwendigkeit geworden ist. Christus selbst nennt sich einen Menschen: Quid me quaeritis interficere hominem ....[5]) — eben so Paulus: Deus in viro quem statuit fidem praebens omnibus, suscitans eum a mortuis[6]) — Unus mediator Dei et hominum homo Jesus Christus[7]). Wenn der Gegner einwendet, daß Christus seiner wahren Natur nach Gott sei, und das Menschsein ihm nur in heilsökonomischer Rücksicht beigelegt werde, so ist einfach zu fragen, ob die heilsökonomische Bezeichnung Christi eine wahre oder fictive sei? Der Gegner hält sie für wahr, also gebührt auch Christo wahrhaft das Prädicat Mensch: Per hominem mors, per hominem resurrectio mortuorum — Sicut in Adam omnes moriuntur, in Christo omnes vivificabuntur[8]). Stephanus sieht die Himmel offen, und den Menschensohn zur Rechten Gottes thronen[9]). Der Gegner sträubt

---

[1]) Psalm 64, 3.
[2]) Luk. 3, 6.
[3]) Gal. 1, 16.
[4]) Ezech. 18, 20; vgl. 3 Mos. 5, 1; 6, 1 u. s. w.
[5]) Joh. 8, 40.
[6]) Apstgsch. 17, 31.
[7]) 1 Tim. 2, 5.
[8]) 1 Kor. 15.
[9]) Apstgsch. 7.

sich, das Prädicat Mensch von Christus als dogmatisches gelten zu lassen, weil dieß etwas Neues und Ungewohntes sei. Gesetzt, es verhielte sich so, so wäre einfach zu erinnern, daß die Kirche, indem sie den bereits festgesetzten Terminis und Formeln neue beifügt, nur die Lehrweisheit des Heilandes nachahmt, der zu den bereits bei den Juden vorhandenen Lehren über den Messias neue Bestimmungen hinzufügte. Die Juden wußten vom Messias als Sohne David's; er anerkannte dieß, fügte aber nebstdem bei, daß der Messias Gott sei. Die Behauptung, Christus hätte mit Beziehung auf Psalm 90, 1 verboten, ihn David's Sohn zu nennen, ist aus der Luft gegriffen; er duldete und billigte es, wenn ihn das Volk oder Einzelne aus dem Volke als den Sohn David's begrüßten [1]), machte aber durch Berufung auf David's prophetisches Wort [2]) die Pharisäer aufmerksam, daß die Abkunft des Messias in seiner Abkunft von David sich nicht erschöpfe, indem er nicht bloß als Davidssohn, sondern auch als Gottes Sohn d. i. nicht bloß als Mensch, sondern und zwar vornehmlich, auch als Gott in's Auge zu fassen sei. Man sage nicht, Christus habe die Benennung Sohn David's bloß vor seiner Auferstehung von Seite seiner Anhänger aus dem Volke geduldet, die es nicht besser verstanden hätten. In 1 Tim. 2 heißt es aus dem Munde des Apostels Paulus: Memento Jesum Christum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum evangelium meum.

Der Gegner gibt zu, es sei durch das bisher Entwickelte zur Genüge nachgewiesen, daß Christus ex duabus naturis sei. Aber daß Christus nach der Incarnation d. i. nach der Union beider Naturen, welche sich mittelst der Annahme der menschlichen durch die göttliche vollzog, noch in duabus naturis fortbestehe, will er nicht zugeben. Die logische Widersinnigkeit dieser Ablehnung beschöniget er durch Berufung auf die Unbegreiflichkeit des Mysteriums. Der Rechtgläubige hält ihm entgegen, daß in Matth. 1, 1 ff. und Joh. 1, 1 ff. zwei verschiedene Ursprünge Christi aufgedeckt werden; als Gott ist er aus Gott gezeugt, als Mensch stammt er von Abraham; als Gott ist er ungeschaffen, als Mensch geschaffen; als Gott ist er ewig, als Mensch in der Zeit entstanden u. s. w.; ob

---

[1]) Luk. 18, 40

wol solche einander ausschließende Eigenschaften sich in Einer Natur vereinen lassen? Soll Einheit der incarnirten Natur so viel heißen, als daß nicht mehr denn Eine Natur, nämlich die göttliche Natur incarnirt worden sei, so ist kein Grund des Streites vorhanden; nur ist nicht einzusehen, wie man, wenn man Incarnation nicht mit Immutation der göttlichen Natur verwechseln will, die Realität der menschlichen Natur oder des „Fleisches" und seine Unterschiedenheit von Demjenigen, der das Fleisch angenommen hat, läugnen will. Muß man nicht auch im Menschen Leib und Seele auseinanderhalten, weil Jedes aus Beiden gewisse Eigenschaften an sich hat, welche nicht Eigenschaften des Anderen sein können? Nun aber ist der Abstand zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem gewiß größer, als jener zwischen Seele und Leib, welche Beide Geschöpfe sind. Warum sträubt man sich also gegen die Formel *ἀσύγχυτος*? Wie will man, die Formel abweisend, den Einwendungen der Arianer begegnen, welche auf die Traurigkeit, Todesangst Christi hinweisen, um zu zeigen, daß der Sohn minder sei als der Vater? Doch ja, der Gegner schlägt die Arianer, die Doketen und die Apollinaristen mit allen jenen biblischen Gründen, welche die Rechtgläubigen diesen Sectirern entgegensetzen, übersieht aber, daß er, wenn er seine Gründe für die Realität der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes Christi ernstlich nimmt, nicht Eine, sondern drei Naturen Christi, die göttliche, seelische und leibliche, behauptet! Das sei ferne, betheuert er erschrocken; die menschliche Natur wird ja von der göttlichen absorbirt, wie ein Tropfen Honig im salzigen Meere! Indeß ist dieses Bild unzureichend; denn obwol quantitativ und mit Rücksicht auf den Geschmack auch qualitativ verschieden, sind beide Objecte der Mischung doch im Übrigen so homogen, daß sie durchaus nicht geeignet sind, den Abstand und Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur analogisch zu erläutern. Es gibt aber andere Naturanalogien, welche hinlänglich darthun, daß eine innigste Durchdringung ohne eigentliche Fusion statthaben könne; die Luft geht nicht in dem sie durchdringenden Lichte auf, das Eisen bleibt auch in der Glühhitze Eisen. Daß die Menschheit Christi durch ihre Assumtion nicht in der göttlichen Natur untergegangen sein könne, legt sich schon dem gesunden und unbefangenen Denken unabweislich nahe. Das Beschnittenwerden, Wachsthum, Hungern, Dursten, Schlafen u. s. w. geht

doch gewiß nicht die göttliche Natur Christi an. Behauptet der Gegner, die Immutation sei erst mit der Auferstehung eingetreten, so ist auf die Begegnung Christi mit Thomas und auf die Erzählung Luk. 24 hinzuweisen, wo Christus sagt: Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet. Man beachte den Ausdruck habere, welcher genau den Unterschied zwischen dem Leibe und seinem Inhaber oder Assumtor fixirt. Das Gehen durch verschlossene Thüren kann nicht als Beweis einer mit der Auferstehung eingetretenen Immutation des Leibes angesehen werden; denn Christus ist schon bei seiner Geburt durch den verschlossenen Schooß der Jungfrau in die Welt getreten. Aber auch die Himmelfahrt Christi war mit keiner Immutation der Natur des Leibes Christi verbunden. Denn Christus soll ja nach seiner eigenen Verheißung und nach den Lehren der Apostel in derselben Gestalt als Menschensohn wiederkommen, in welcher er von der Erde geschieden ist; Stephanus sieht die Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes. Wäre der Leib Christi durch die Himmelfahrt immutirt worden, so müßten auch unsere Leiber bei der dereinstigen Auferstehung der Natur nach immutirt werden, da nach Phil. 3 Jesus wiederkommend: transformabit corpus humilitatis nostrae, ut sit conforme corpori gloriae ipsius. So gewiß nun unsere Leiber nicht quoad substantiam, sondern bloß der Qualität nach werden immutirt werden, so gewiß kann auch in Christi Leiblichkeit keine substanzielle Immutation stattgehabt haben. — Diese Lehre von der Wahrhaftigkeit und permanenten Realität der Leiblichkeit Christi, sowie die Unterschiedenheit derselben von der göttlichen Wesenheit wird schließlich bekräftiget durch Anführungen aus den Schriften des heiligen Ignatius, Irenäus, Hippolytus, Eustathius von Antiochien, Athanasius, Ambrosius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilochius, Theophilus von Alexandrien, Johannes Chrysostomus, Flavian von Antiochien, Cyrill von Jerusalem, Antiochus von Ptolomais, Hilarius, Augustinus, Severianus von Gabala, Atticus von Constantinopel, Cyrillus Alexandrinus, und selbst Apollinaris.

§. 258.

Wovon das dritte Buch des Eranistes handle, besagt sein Titel Ἀπαθής. Beide Colloquenten sind mit einander einverstanden, daß

der Sohn Gottes gelitten habe; während aber der Rechtgläubige festhält, daß Christus als Mensch gelitten habe, läßt der Gegner Christum als Gott leiden und sterben. Der Rechtgläubige hebt hervor, wie die Seele des Menschen, obwol die Ursache der Menschensünde, nicht dem Tode unterworfen sei, der vielmehr als Strafe der Sünde nur den Leib trifft; wie selbst der Satan, der eigentliche Lehrer und erste Urheber der Sünde nicht mit dem Tode gestraft wurde, weil er, obwol ewigen Peinen unterworfen, doch seiner Natur nach unsterblich ist. Um wie viel weniger werde der Gott in Christus, der Urheber der Unsterblichkeit und Gerechtigkeit, dem Todesloose unterworfen sein! Weil nun der Begriff der göttlichen Natur die Möglichkeit des Sterbens ausschließt, so kann man sich auch nicht auf die Macht und den Willen Gottes, dem Alles möglich sei, berufen; man kann nicht sagen, er habe selbst aus Liebe sich darbringen und opfern wollen; Gott kann so wenig leiden und sterben, als er sündigen kann, das Eine wie das Andere streitet gegen die Vollkommenheit seiner Natur. Wenn also die Schrift sagt, der Sohn Gottes habe gelitten, so ist dieses Leiden auf ihn als Menschen zu beziehen, und wird insofern als ein Leiden des Gottessohnes angesehen, als der Leib, welcher litt, der Leib des Gottessohnes war. So wird auch von Jakob gesagt (1 Mos. 27), daß, nachdem er alt geworden, sein Augenlicht abnahm, so sehr, daß er letztlich gar Nichts mehr sah. Gewiß war er nicht an der Seele, sondern bloß am Leibe erblindet; und doch wird die Blindheit von ihm als ganzem Menschen ausgesagt. Umgekehrt werden auch Eigenschaften der Seele z. B. prophetische Begabung, in der Schrift vom ganzen Menschen ausgesagt: Ubi est domus Videntis[1]) — obwol Jeder weiß, daß diese Eigenschaft nur den geistigen Menschen angeht, nicht die Leiblichkeit des Sehers. In ähnlicher Weise muß man also auch in Christus auseinanderhalten, was der göttlichen und was der menschlichen Natur angehört, womit keineswegs die Einheit der Persönlichkeit Christi aufgehoben und demnach auch nicht behauptet wird, daß sein Fleisch und nicht er selbst uns das Heil erworben habe. Wird denn umgekehrt doch Keiner, der noch so sehr an der Einheit der Person Christi festhält, zu sagen wagen, daß die Worte Christi: Qui videt

---

[1]) 1 Kön. 9, 18.

me, videt et Patrem — das Fleisch Christi angehen; und doch müßte man dieß annehmen, wenn die Einheit der Person in dem Sinne zu verstehen wäre, daß Alles, was die eine Natur Christi angeht, unmittelbar auch die andere als solche betreffe. Das Mattwerden, Hungern Christi u. s. w. geht gewiß nicht die Gottheit Christi an, also kann sie auch nicht dem Leiden und Tode unterworfen gewesen sein. Sagen wir doch auch bei anderen Menschen nicht, daß Tödtung, Verscheiden, Begrabenwerden ihre Seelen betreffe; also kann es um so weniger erlaubt sein, die Zustände und Leidenheiten der menschlichen Natur Christi auf die göttliche zu übertragen. Der Gegner urgirt, daß die Schrift das Leiden und Sterben Christi von seiner ganzen Person aussage; Ähnliches thut sie aber auch in Bezug auf andere Personen: Sepelierunt Stephanum viri timorati — Sepelierunt Abraham et uxorem u. s. w., wobei es sich von selbst versteht, daß nur an die Leiber, nicht aber an die Seelen der Genannten zu denken sei. Dieß gilt in seiner Art auch von den Worten des Engels an die Frauen: Venite et videte locum ubi positus erat Dominus. Man lese die Erzählung des Begräbnisses Christi bei Matthäus, Markus und Lukas nach, und man wird mit Überraschung entdecken, mit welcher Einstimmigkeit zu wiederholten Malen von dem verschiedenen Jesus der Ausdruck corpus Jesu gebraucht und die ganze Begräbnißhandlung als eine dem „Leibe" Christi gewidmete Pietät aufgefaßt wird. Daß die Schrift nirgends die menschliche Natur Christi als besonderes Subject des Leidens Christi andeute, wie die Gegner behaupten, ist eine Unwahrheit. In Hebr. 2 heißt es: Non confunditur fratres eos vocare. Die Confraternität ist nun offenbar durch die Annahme der Menschennatur bedingt, diese Annahme aber bezeugt indirect die Impassibilität der göttlichen Natur Christi, wie aus den weiter folgenden Worten erhellt: Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, ipse quoque eorundem similiter factus est particeps, ut per mortem eum destrueret, qui mortis habebat imperium ..... d. h. Christus hat die Menschheit angenommen, um durch Hingabe derselben in den Tod die Herrschaft Dessen, dem die durch die Sünde dem Tode anheimgefallenen Menschen preisgegeben waren, zu brechen. Der Teufel hatte die Menschen durch die Verführung zur Sünde dem Tode entgegengeführt und sich unterthan gemacht; da nun die Sündenschuld Ursache des Todes und der Tyrannei des Satans

war, so war eine von jeder Sünde rein erhaltene Natur ein geeignetes Medium zur Überwindung des Todes und des Satans. Erstlich wurde der ungerecht getödtete Leib des Herrn durch die Wiedererweckung am dritten Tage dem Tode entrissen, und weiter die Wohlthat der Wiedererweckbarkeit allen anderen sterblichen Menschen zugewendet, nach demselben Gesetze, welchem gemäß Adam's Sterblichkeit sich auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt hatte. Vgl. Röm. 5, 15—18; 1 Kor. 15, 20. — Der Gegner besteht in steter Wiederholung auf den Worten: Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Muß er aber nicht zugeben, daß das parcere nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden müsse, da ähnlicher Weise auch zu Abraham gesagt wurde: Quia non pepercisti filio tuo unigenito propter me..... (1 Mos. 20, 16)? Ist denn Isaak wirklich geopfert worden? Ist dem von Abraham beabsichtigten Opfer nicht ein Widder substituirt worden? Ebenso hat der Vater nicht den ewigen Sohn, der als solcher Gott und leidenlos ist, geopfert, sondern die vom Sohne angenommene Menschheit war das Opfer, und der dem Isaak substituirte Widder das typische Vorbild dieses Opfers. Ebenso sind die zwei Böcke (3 Mos. 16), deren einer geschlachtet, der andere freigegeben wurde, Typen der beiden Naturen Christi, der leidenden menschlichen und der impassiblen göttlichen Natur. Ein noch treffenderes Vorbild bietet sich in den zwei Vögeln (3 Mos. 14), von welchen der eine geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht werden mußte, womit zugleich die persönliche Aneignung der Opferthat von Seite des Logos-Gottes ausgedrückt ist.

Der Gegner glaubt noch einige neutestamentliche Stellen premiren zu sollen. In 1 Petr. 4 heißt es: Christo igitur pro nobis in carne passo. Möge er eine Stelle vorführen, wo es hieße: Verbum in carne passum. Oder wagt er, Verbum und Christus als einander vollkommen deckende Begriffe zu nehmen? In seiner ersten Pfingstrede beruft sich Petrus auf die prophetischen Worte Psalm 15: Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem. Diese Worte sagen wol deutlich genug, daß man an Leib und Seele Christi, nicht aber an seine Gottheit zu denken habe, wenn vom Leiden und Tode Christi die Rede ist. Aber — wenden die Gegner ein — es ist weder von Leib noch Seele Christi die Rede, wenn es 1 Kor. 2 heißt: Si enim

cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Es ist wol selbstverständlich, daß die crucifixio nur das „Fleisch“ Christi betroffen haben kann. Der Gegner verbietet, die heiligen Worte der Schrift durch ein frevelndes Einschiebsel zu entstellen; ihm zufolge darf also bei crucifixissent nicht supplirt werden: secundum carnem. Wolan, die Schrift sagt, daß Jakobus der Bruder des Herrn sei. Der Herr ist aber Gott. Wenn es nun nicht erlaubt ist, ergänzend zu erklären, „secundum carnem“ sei Jakobus Bruder des Herrn gewesen, so ergibt sich das Absurdum, daß Gott oder der Logos einen Bruder habe! So viel beweist übrigens die citirte paulinische Stelle, daß die Gottheit Christi, so wenig sie mit der menschlichen Natur irgendwie sich vermischte, ebensowenig auch von derselben irgendwie getrennt war. Die Einheit der Person, aber nicht Einheit der Natur ist in Pauli Worten ausgesprochen.

Zuletzt glaubt der Gegner noch das nicänische Symbol citiren zu sollen, in welchem vom Eingebornen Sohne, der wahrer Gott und dem Vater consubstanzial ist, Leiden und Tod am Kreuze ausgesagt wird. Er vergißt das zwischen diese Prädicate eingeschobene: Homo factus est, wodurch das Allegat aus dem nicänischen Symbol eine ganz andere Gestalt annimmt, als es in der verstümmelten Anführung des Gegners hat.

Schließlich werden nun abermals, wie am Abschlusse der beiden vorausgegangenen Bücher die „Quellen der geistlichen Lehrtradition“ (τῶν πνευματικῶν χρουνῶν νάματα) entsiegelt, und der heilige Ignatius, Irenäus, Hippolytus, Eustathius, Athanasius, Papst Damasus, Ambrosius, Basilius, die beiden Gregore, Amphilochius, Flavian von Antiochien, Theophilus von Alexandrien, Gelasius von Cäsarea, Johannes Chrysostomus, Severian von Gabala, und endlich selbst Apollinaris als Zeugen der kirchlichen Giltigkeit der Lehre von der Impassibilität der göttlichen Natur Christi aufgerufen.

Wir übergehen die in syllogistische Deductionen eingekleideten Recapitulationen des vierten Buches, und glauben nur noch auf den eigenthümlichen Gegensatz aufmerksam machen zu sollen, welchen die im Geiste der antiochenischen Schule entwickelte Erlösungstheorie Theodoret's, wie sie im dritten Buche des Eranistes entwickelt wird, zu der im Geiste der Alexandriner entwickelten Theorie Cyrill's [1]) bildet.

---

[1]) Siehe Oben S. 231; vgl. damit SS. 203. 204.

§. 259.

Vigilius von Tapsus entwickelt in den ersten drei Büchern seiner Schrift gegen Eutyches die kirchliche Christologie mit Beziehung auf die beiderseitigen Extreme des Eutychianismus und Nestorianismus. Will man nur Eine Natur in Christus anerkennen, so muß entweder die menschliche, oder die göttliche Natur Christi geläugnet werden, und demzufolge im ersteren Falle die dignatio (gnadenvolle Herablassung Gottes durch Annahme der Menschennatur), im letzteren Falle die dignitas Christi geläugnet werden. Christus selbst gibt in seinen Reden über sich den Unterschied und Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen in ihm auf die unzweideutigste Weise kund. Er sagt einerseits, daß er die Seinen verlassen und zum Vater hingehen werde; andererseits aber, daß er bei den Seinen bleiben wolle bis an's Ende der Zeit. Im letzteren Falle spricht er als Gott, in ersterem Falle als Mensch. Wachsthum, Zunahme an Alter u. s. w. ist doch gewiß von seiner göttlichen Natur ausgeschlossen. Wie widersinnig es sei, das Leiden der göttlichen Natur zuzuschreiben, läßt sich dem gesunden Sinne klar machen, wenn man sich die mancherlei Arten von Mißhandlung und Tödtung vergegenwärtiget, welchen er möglicher Weise unterworfen werden konnte, z. B. Verstümmelung an den Gliedern des Leibes, Enthauptung. Dasselbe gilt bereits von der Beschneidung. Wird Jemand wagen zu behaupten, daß durch die Abtrennung bestimmter Körpertheile auch die Integrität der göttlichen Natur afficirt worden sei oder afficirt werden konnte? Und wer ist denn durch drei Tage, in Linnen gewickelt, im Grabe gelegen? War es möglich, daß auch nur die menschliche Seele Christi begraben werden konnte? Um wie viel weniger die göttliche Wesenheit Christi! Allerdings aber kann und muß man sagen, der Herr lag im Grabe; und ebenso, daß der Herr während dieser Zeit auch in den Inferus hinabgestiegen sei. Denn sowohl sein Leib als seine Seele blieben, obschon im Tode auf kurze Zeit von einander getrennt, mit dem göttlichen Worte vereiniget, und da dieses das Subject der Persönlichkeit Christi ist, so muß weiter gesagt werden, daß es der Eine Herr und Christus war, der nach seinem Verscheiden im Grabe lag und in den Inferus hinabstieg; denn er war an dem einen Orte mit seinem Leibe, an dem anderen

durch seine Seele, während er als Gott überall ist, und darum, ohne den Himmel zu verlassen und seinen Ort zu ändern, in der Zeit auf die Erde herabgekommen ist, um als Sohn der Jungfrau geboren zu werden und als Mensch unter Menschen zu wandeln, zu wirken und zu leiden. Darum kann und muß wol auch zugegeben werden, daß Gott aus der Jungfrau geboren worden und Gott für uns gelitten habe; wie umgekehrt in der Schrift gesagt wird, des Menschen Sohn ist vom Himmel herabgestiegen, und kehrt wieder in den Himmel zurück. Aber dieß Alles ist nur zufolge der Annahme der Menschennatur durch den Logos möglich; nicht die Gottheit ist geboren worden, nicht die Gottheit hat gelitten, sondern dem Fleische nach ist das Wort aus der Jungfrau geboren worden, dem Fleische nach hat es gelitten, dem Fleische nach ist unser Herr und Gott gekreuziget, begraben worden und wieder von den Todten auferstanden. So sind also unter Festhaltung der Einheit der Person die unvermischbaren Proprietäten der beiden Naturen zu wahren, und der Mensch und der Gott in dem Einen, der Beides zugleich ist, zu unterscheiden. Auch unter den Rechtgläubigen gibt es nicht Wenige, welche aus Scheu vor der Gefahr des Nestorianismus sich nicht entschieden zum Bekenntniß zweier Naturen in Christo verstehen wollen; während Andere, befürchtend, des Apollinarismus oder Eutychianismus geziehen zu werden, nicht zu sagen wagen, unser Herr habe für uns gelitten und sei für uns gestorben, während doch der Herr nur Einer ist, aber, weil Einer in zwei Naturen, ohne Versehrung seiner Gottheit leiden und sterben konnte.

Wie Theodoret, hebt auch Vigilius die alttestamentlichen Typen der von der Gottheit Christi zu unterscheidenden menschlichen Natur Christi hervor. Dahin gehören das junge Rind, welches nach der Vorschrift des Gesetzes (3 Mos. 1, 2 ff.) am Eingang des tabernaculum testimonii geopfert werden soll, und nicht einfach vitulus, sondern vitulus ex bobus genannt wird, um anzuzeigen, daß Christus seinen Leib nicht vom Himmel mitgebracht, sondern aus einer menschlichen Mutter genommen habe. Daneben wird Jesai. 16, 1 die vaterlose Erzeugung Christi bildlich angedeutet: Emitte agnum dominatorem terrae de petra deserti ad montem filiae Sion. Auch die von den Feldfrüchten dargebrachten Erstlingsgarben, welche Christum als Opfer sinnbilden (2 Mos. 13, 2 vgl. mit Luk. 1, 35), deuten an, daß der Erlöser als Mensch aus Denjenigen hervorgehen

sollte, für welche er, der Erstling und einzige Sohn der Jungfrau, sich selbst zu opfern bestimmt war.

§. 260.

Die kurzgefaßte Schrift des Papstes Gelasius (a. 492—496) „über die zwei Naturen in Christus" [1]) entwickelt die katholische Lehre vom Gottmenschen Christus mit Rücksicht auf die fehlerhaften Extreme, welche im Nestorianismus und Eutychianismus sich darstellen. Es ist nur Ein Herr und Christus, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, als Ganzer Gott und als Ganzer Mensch, in unaussprechlicher Vereinigung beider Naturen ohne Vermischung derselben. Die gottmenschliche Person Christi ist ein Sacramentum ineffabile, welches in Nichts zerrinnt, sobald die Integrität der einen oder der anderen aus beiden Naturen Christi irgendwie angetastet wird. Ein Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen würde nothwendig auch auf eine Alterationsfähigkeit der letzteren hinführen. Daß das Wesen der menschlichen Natur in der Vereinigung mit der göttlichen Natur untergegangen und lediglich die äußere Menschengestalt übrig geblieben sein soll, ist barer Anthropomorphismus. Gelasius beleuchtet die Unwahrheit einer solchen oder ähnlichen Auffassung durch Vergleichung der Incarnation mit der Eucharistie, in welcher, obwohl wahrhaft Christi Fleisch und Blut zugegen ist, dennoch die sinnliche Brotsgestalt nicht bloßer Schein ist [2]). Die eutychianische Behauptung, Christus sei ex duabus

---

[1]) De duabus in Christo naturis. Adversus Eutychem et Nestorium. Siehe Bibl. Max. Lugd., Tom. VIII, S. 700—707.

[2]) Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi, divina res sunt, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen non esse desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scil. in divinam transeant, sancto Spiritu perficiente substantiam, permanente tamen in suae proprietate naturae, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque efficaciter repraesentant; ex quibus constat proprie permanentibus unum Christum, quia integrum verumque

ris, nicht in duabus naturis, ist versteckter Nestorianismus, indem orausfetzt, daß Christi menschliche Natur schon vor ihrer Assum- durch den Logos vorhanden gewesen sei. Ebenso widersinnig daß nach Einigung derselben mit dem Logos nur Eine Natur hristus vorhanden sein soll; diese Meinung widerlegt sich schon h den Begriff „Einigung", die jederzeit eine Mehrheit in der heit voraussetzt. Um den richtigen Gesichtspunct in der Betrach- dieses Mysteriums zu treffen, hat man von der Thatsache zugehen, daß der Christus entstanden und geworden ist, da und m der Logos aus der Jungfrau sein Fleisch nahm, welches, es der Logos sich aneignete, der Jungfrau Fleisch gewesen ist. diesem Momente der Menschwerdung angefangen, den Angaben Evangelien über alle weiter folgenden Momente des Erdendaseins isti bis zum Schlusse seiner Wirksamkeit folgend, treffen wir chgängig und allwärts den Einen Deus homo, der im Mensch- den Gott, das Gottsein im Menschen darstellt, wie Gelasius er Beiziehung einer Reihe biblischer Stellen erhärtet. In der rchführung dieses Gedankens klingt bei Gelasius etwas vom ste und Tone der berühmten Epistola ad Flavianum seines großen rgängers Leo durch. Den Schluß, oder wenn man lieber will, zweiten Theil der Schrift bildet eine Reihe von Zeugnissen aus natius M., Eustathius, Hippolytus, Athanasius, Eusebius Pam- li, Gregor von Nazianz, Basilius, Gregor von Nyssa, Amphi- hius von Iconium, Antiochus von Ptolomais, Severianus von bala, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Papst Damasus.

---

permanere demonstrant. L. c., p. 703. — Eine unrichtige Auslegung dieser Stelle führte zu Bedenken gegen die Echtheit der Schrift des Papstes Gelasius. Da sie indeß von einem seiner nächsten Nachfolger citirt wird (vgl. Unten §. 266), so darf füglich Zweifeln wider ihre Echtheit nicht Raum gegeben werden. — Eine ähnlich lautende Stelle über das Abendmahl, die gleichfalls in dem Oben im Texte erklärten Sinne zu verstehen ist, findet sich bei Facundus defens. trium capitul., Lib. IX, c. 5.

§. 261.

Die Schrift des Boethius de Persona et Natura [1]) beginnt mit Orientirung an den Begriffen Natur und Person, um hiernach das Unrichtige und Verfehlte an den einander entgegengesetzten Irrlehren des Nestorius und Eutyches zu bestimmen. Man kann Natur in vierfacher Weise definiren, je nachdem man unter Natur das Intelligible jedweder Wirklichkeit, sei sie Substanz oder Accidenz [2]), oder speciell das Wesen der Substanzen [3]), oder noch enger das Wesentliche der körperlichen Substanzen [4]), oder endlich in logischem Sinne den specifischen Charakter eines Dinges versteht. In diesem letzteren Sinne wird Natur definirt: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia. Diesen Begriff von Natur haben denn auch sowol Rechtgläubige als Nestorianer vor Augen, wenn sie von zwei Naturen in Christo reden. Der Begriff Person ist nur auf Substanzen, aber nicht auf jede Art von Substanzen anwendbar, sondern bloß auf solche, welchen eine rationale Natur eigen ist, also auf Menschenseelen, Engel, Gott. Die Person wird demnach definirt als rationalis naturae individua substantia. Person ist eine übertragene, von den Masken der Schauspieler entlehnte Bezeichnung, welche dem griechischen *πρόςωπον* entspricht. Die Griechen haben indeß ein eigentlicheres und significanteres Wort *ὑπόστασις*, welches so viel als individuelle Subsistenz bedeutet und zugleich ausdrückt, daß mit Person nicht die generische oder specifische Wesensbeschaffenheit, sondern ein bestimmter Träger dieser Wesensbeschaffenheit in seiner Singularität gemeint sei. Als Subject oder Träger der specifischen Wesensbeschaffenheit ist das Individuum Hypostase; denn *αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθ' ὅλου εἶναι δύνανται, ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται.* Jede Hypostase ist selbstverständlich eine Essenz (*οὐσία*), und zugleich eine durch nichts An-

---

[1]) De Persona et Natura, contra Eutychen et Nestorium. Ad Joannem, Diaconum Ecclesiae Romanae.

[2]) In diesem Sinne lautet die Definition der Natur: Natura est earum rerum, quae quoque modo intellectu capi possunt. O. c., c. 1.

[3]) Natura est quod facere vel pati possit. Ibid.

[4]) Natura est motus principium secundum se et per accidens. Ibid.

deren getragene Essenz d. h. Subsistenz (οὐσίωσις); aber sie ist nicht nur an keinem anderen Subjecte, sondern ist überdieß selbst Subject oder Träger = ὑπόστασις. Nestorius identificirte die Begriffe Natur und Person, und faßte die Verbindung der beiden Naturen in Christus ganz äußerlich (κατὰ παράθεσιν) auf. Aus einer solchen Aneinanderfügung kann aber kein Wesen resultiren; und wenn Christus das aus dieser Verbindung der zwei Naturen resultirende Wesen sein sollte, so ist er eben Nichts. Denn was kein unum ist, ist überhaupt Nichts: esse und unum sind Wechselbegriffe. So gewiß Christus ist, kann er nicht Zwei, sondern nur Eine Person sein. Gott und Mensch sind sich im nestorianischen Christus mehr fremd, als ein Bauer und sein Zugochs; denn diese beide fallen wenigstens unter den gemeinsamen Begriff des animans, was sich aber von Gott und Mensch als separirten Personen nicht sagen läßt. Die christliche Erlösung ist auf den Gedanken einer persönlichen Annahme der Menschheit durch Gott gegründet; hat Gott nicht die Menschheit angenommen, um sie hiedurch über ihren Zustand zu erheben und zu sich zu erhöhen, so hat er sie ihrem Elende überlassen und nicht geheilt und gerettet. Dasselbe ist freilich seinerseits auch von Eutyches zu sagen, welcher, in derselben Identification von Natur und Person befangen, im Interesse der Personseinheit die Zweiheit der Naturen läugnet. Ist Gott nicht wahrhaft Mensch geworden, so hat er sie auch nicht wahrhaft erlöst; er hat sie aber nicht wahrhaft angenommen, wenn er seinen Leib nicht aus Maria genommen. Möge Eutyches sagen, woher Christus seinen Leib genommen, wenn er ihn nicht aus Maria d. i. aus dem Samen Abraham's und David's genommen? Gewiß von keinem anderen Menschen, um das Wort der Verheißung nicht Lügen zu strafen; also aus gar keinem Menschensamen, so daß Maria nur zum Scheine die Mutter des Herrn geworden wäre. Dann ist aber Christus nicht wahrhaft Mensch, und man begreift nicht, wozu die Scheinscenen der menschlichen Geburt, des Leidens und Sterbens Christi u. s. w.? Es genügt indeß nicht, zu bekennen, daß Christus ex duabus naturis sei, wenn nicht zugleich sein Bestehen in duabus naturis anerkannt wird. Wäre er nicht in duabus naturis, so müßte entweder die eine der beiden Naturen in die andere verwandelt worden sein oder eine Fusion beider stattgehabt haben. Daß die göttliche Natur in die menschliche verwandelt worden sei, ist ein Widersinn; wie soll die

wandelbare geschöpfliche Natur unverändert beharren, während die göttliche, die ihrem Wesen nach unwandelbar ist, sich ändert? Aber auch die menschliche Natur kann nicht in die göttliche aufgegangen sein; der Leib läßt sich nicht in eine unkörperliche Realität umwandeln, die immaterielle Seele kann überhaupt ihre Wesensform nicht verlieren, weil in ihr kein Substrat einer substanziellen Mutation, keine Materie vorhanden ist. Aus diesen Gründen ist auch keine Fusion der beiden Naturen Christi denkbar. Mithin besteht er nothwendig fort und fort in duabus naturis. Es fragt sich nur noch, von welcher Beschaffenheit die heilige Menschennatur Christi im Vergleiche mit jener der erlösungsbedürftigen Menschen war. Man kann einen dreifachen status naturae unterscheiden: jenen, in welchem Adam von Gott geschaffen war; jenen, in welchen Adam sich und seine Nachkommen durch die erste Sünde versetzte; und endlich jenen, welchen Adam durch treues Halten der göttlichen Gebote erlangt haben würde. Von dem letzten dieser Zustände hatte Christus die unwandelbare Heiligkeit des sittlichen Willens, von dem ersten die Bedürftigkeit der Natur, welche nach der Auferstehung wegfiel oder in eine vollkommene Mächtigkeit über die Gegenstände des Bedürfnisses überging; von dem Schuld- und Strafzustande der Menschheit nahm er bloß das Straflos des Sterbens auf sich, aber ganz freiwillig, da er, als vollkommen Sündeloser, an sich der Herrschaft des Todes nicht verfallen gewesen wäre.

§. 262.

Auch Leontius geht in seiner Schrift Contra Enantiodocetas[1]) von dem Vorwurfe aus, daß sich gleichsehr Nestorianer und Eutychianer der Identification der Begriffe Natur und Hypostase schuldig gemacht haben, und daraus die beiderseitigen Irrthümer abzuleiten seien. Allerdings ist jede Hypostase eine Natur, aber nicht die

---

[1]) Unter den Enantiodocetis sind die Nestorianer und Eutychianer verstanden. Die Schrift des Leontius contra Enantiodocetas ist die erste der drei, unter dem gemeinsamen Titel: Libri III contra Nestorium et Eutychem zusammengefaßten Schriften. Im griechischen Texte zum ersten Male mitgetheilt von Mai Spicil. Rom. X, P. II, p. 1—39; lateinisch bei Basnage Lectt. antiqq., Tom. I. — Gallandi Tom. XII.

Natur als solche schon eine Hypostase. Natur bezieht sich auf das Wesen einer Sache, Hypostase besagt ein Selbststehen des Wesens; Natur bezieht sich auf das Specifische, Hypostase auf den individuellen Träger des specifischen Wesens; Natur drückt etwas Gemeinsames aus, Hypostase geht auf die Proprietät, durch welche Etwas von anderen Wesen derselben Art verschieden ist. Hypostase ist eine Natur in individueller Existenz, welche der Zahl nach von anderen Existenzen derselben Natur und Art verschieden ist. Die Hypostase kann auch aus differenten Naturen zusammengesetzt sein, die erst durch ihr Zusammensein die Substanz complet machen und Ein Wesen ausmachen. So stellt sich in den Dingen, in welchen Substanz und substanziale Qualität auseinandertreten, factisch weder die eine noch die andere für sich allein dar, sondern in unzertrennlicher Verbindung mit der anderen. Ebenso verhält es sich mit dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen, der Eine Hypostase ist, aber zwei differente Naturen in sich unterscheiden läßt. Dieses letztere, vom Menschen hergenommene Beispiel hypostatischer Einigung ist häufig zur analogischen Erläuterung der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus gebraucht worden; die Nestorianer stießen sich daran, weil sie nicht begreifen wollten, daß es bloß als Analogie dienen solle; die Eutychianer ihrerseits billigten wol den Vergleich, übersahen aber gleichfalls, daß es sich um Nichts als um eine analogische Verdeutlichung handle. Die Nestorianer meinen, bei einer nach Art der Einigung von Seele und Leib gefaßten Einigung des Logos mit der Menschennatur würde das Wort allen Zuständlichkeiten der Menschennatur unterworfen und an einen bestimmten Ort gebunden, wie dieß der menschlichen Seele zufolge ihrer Vereinigung mit dem Leibe widerfährt. Aus dieser Befürchtung kann man aber höchstens nur schließen, daß die Nestorianer dem Worte eine an sich leidensfähige Natur zuschreiben; denn nur unter dieser Voraussetzung hat ihr Sträuben gegen eine hypostatische Union der beiden Naturen einen Sinn. Die Nestorianer meinen freilich, wenn die Hypostase des Wortes eine vollkommene sei, und wenn nicht minder die Hypostase des vom Worte angenommenen Menschen eine vollkommene sei, so sei nicht abzusehen, wie bei Festhaltung zweier Naturen in Christus nicht zwei Hypostasen sollten angenommen werden müssen. Hier ist nun, neben der Identificirung von Natur und Hypostase, insbesondere noch dieß

zu rügen, daß die Nestorianer den Grund, welcher zur Unterscheidung von Hypostase und Natur nöthiget, nicht einsehen. Man erwähnt neben der Natur des Wortes auch die Hypostase des Wortes, um es vom Vater, mit welchem es die Natur gemein hat, zu unterscheiden; die dem Worte angeeignete Menschheit ist nicht gleicher Natur mit dem göttlichen Worte, somit auch keine Nöthigung und kein Anlaß vorhanden, ihr ein hypostatisches Sein zur Unterscheidung vom Worte zuzuschreiben. Es verhält sich sonach die Menschheit Christi zu seiner Gottheit, wie sich im hypostatischen Menschen der Leib zur Seele verhält, durch welche der Mensch Hypostase ist. Hier fragen aber ihrerseits die Eutychianer: Wenn der Mensch im Zusammensein seiner constitutiven Theile (kraft der Information des Leibes durch sein hypostatisches Princip d. h. durch die Seele) sich zu Einer Natur vollendet, warum sollte man nicht ähnlicher Weise von Einer Natur Christi reden dürfen? Man darf es nicht, weil bei Christus der Grund hinwegfällt, aus welchem man bei jedem anderen Menschen von Einer Natur reden kann. Der Mensch existirt nämlich als Gattungsindividuum, und stellt durch sich die gemeinsame Natur der Gattung individuell dar; die in ihm ausgedrückte und durch ihn repräsentirte Natur der Gattung wird gemeint, wenn man von Einer Natur des Menschen, statt von zwei Naturen spricht. Christus ist aber nicht Individuation einer Species gleichnamiger und gleichartiger Wesen, weil nur Ein Christus ist. Zudem mögen sich die Eutychianer fragen, in welchem Sinne Wort und Fleisch in Christus Eins sein sollen. Der Natur nach, wie das Wort mit dem Vater Eins ist? Dann müßten auch Gott-Vater und Christi Fleisch Einer Natur sein. Also nicht der Natur nach, sondern ratione unius? Damit ist aber gesagt, daß die Einheit eine beziehungsweise sei, welche den Unterschied der Naturen nicht aufhebt. Die communicatio idiomatum läßt sich auch bei festgehaltener Unterscheidung der Naturen recht wol denken. Es fällt z. B. Niemand ein, Holz und Feuer für einerlei Art zu halten, sondern man unterscheidet auch am brennenden Holze die Natur des Feuers von der Natur des Holzes. Und doch kann das Feuer vom Holze, das Holz vom Feuer denominirt werden; spricht man nicht vom Holzfeuer, und kann man nicht, wenn auch in einer etwas ungewöhnlichen Redeform, das brennende Holz ein Feuerholz nennen?

Die Ausführungen des Leontius sind, wie die vorliegende Probe zeigt [1]), und schon an einem früheren Orte (vgl. Oben §. 244) hervorgehoben wurde, streng dialektisch gehalten, wie denn überhaupt bei fortschreitendem Bestreben einer schärferen Formulirung der kirchlichen Trinitäts- und Incarnationslehre ein häufigerer und sorgfältigerer Gebrauch der Dialektik sich von selber nahe legte, und in der griechisch redenden Kirche des sechsten und siebenten Jahrhunderts sich auch in hohem Grade ausbildete [2]). Das andere charakteristische Moment der Schrift des Leontius ist die am Schlusse angebrachte Anführung zahlreicher patristischer Auctoritäten — ein Gebrauch, welchem er auch in den meisten seiner anderen Schriften folgt, und welchen er gleichfalls mit den übrigen dogmatisch-polemischen Schriftstellern der genannten Epoche, von Cyrill und Theodoret angefangen, gemein hat. In diesen beiden charakteristischen Eigenheiten der theologischen Streitliteratur der späteren griechisch-patristischen Epoche war gewissermaaßen das abschließende Werk des Johannes von Damaskus, sowie die spätere Panoplia des Euthymius Zygabenus schon vorbereitet, und durch ersteres weiterhin auch Form und Methode der kirchlichen Dogmatik des Abendlandes bedingt [3]).

---

[1]) Hier ist nebstdem noch zu nennen: Leontii dubitationes hypotheticae et definientes contra eos qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas. Siehe Mai Coll. Nov. Vett. Scriptt. VII, p. 40—45; lateinische Übersetzung bei Gallandi XII, p. 715—718. — Sodann Leontii Liber de Sectis, act. 7.

[2]) Demgemäß finden wir in den antimonophysitischen Schriftstellern dieser Epoche bereits die Vorarbeiten zur Dialektik des Johannes Damascenus in den ex professo angestellten Erörterungen und Terminirungen der Begriffe Natura, Hypostasis, Commune, Proprium, Substantia, Accidens, Genus, Species, Differentia u. s. w.; vgl. Anastasius Sinaita Hodegus, c. 2; Maximus Confessor (Opp. ed. Combefis, Tom. II[dus]): Variae definitiones, p. 78—81; De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione, p. 134—140; De substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona, p. 143. 144; De communi et proprio, p. 313 ff.

[3]) Petrus Lombardus, der sich in seinen Sentenzenbüchern das Werk des Johannes Damascenus de fide orthodoxa zum Vorbilde nahm, gab durch eine unrichtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus Anstoß, und verfiel der Rüge der Theologen. Vgl. über die von ihm proponirten drei christologischen Ansichten meine Schrift: Der hl. Thom. v. Aq. Bd. I, S. 349 ff., zusammt der Kritik des

§. 263.

Den Bestrebungen, die rechte ausgleichende Mitte zwischen den Extremen des Nestorianismus und Eutychianismus zu finden, reiht sich sachgemäß der Theopaschitenstreit an, dessen Verlauf wesentlich dazu beitrug, die rechtgläubige Auffassung in engere und bestimmtere

---

heiligen Thomas über ihn, sowie auch über die schiefen und irrthümlichen Ansichten anderer mittelalterlicher Theologen (S. 398. 399). Duns Scotus kehrt sich in seiner Weise polemisch gegen Thomas Aq. (vgl. Gesch. des Thom. S. 41. 42. 87); er bestreitet, daß die menschliche Natur von mehreren göttlichen Personen zugleich hätte angenommen werden, oder daß Eine göttliche Person mehrere menschliche Naturen hätte annehmen können (S. 87; die thomistische Entgegnung S. 315). Thomas faßt ihm die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu eng und auch zu exclusiv, sofern Gott ebenso gut einen Stein oder ein anderes niederes Geschöpf in die hypostatische Union mit sich hätte aufnehmen können; diese letztere, durchaus antispeculative Anschauungsweise wird auch von Occam getheilt, der erstere Vorwurf einer zu engen Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem von Durand adoptirt, dessen Christologie aber von Capreolus bekämpft (vgl. S. 160. 161). Indeß rügten spätere Thomisten an Capreolus, daß auch er noch immer dem Durand wenigstens so viel zugab, es sei, wenigstens principaliter, die Eine absolute Subsistenz in Gott der Terminus quo der Assumtion der menschlichen Natur Christi (S. 312), während die 11te toletanische Synode die Persönlichkeit des Sohnes als adäquaten Terminus der Assumtion bezeichne. Sie wollen indeß nicht so weit gehen, zu behaupten, daß Gott nicht auch als absolut subsistenter d. h. abgesehen von seiner Dreieinigkeit, die Menschheit hätte annehmen können (S. 314). Sie halten gegen D. Scotus, Durand u. A. die Ansicht aufrecht, daß der menschlichen Natur Christi keine eigenthümliche geschaffene Existenz zukomme (S. 313), daß mehrere göttliche Personen zugleich die Menschheit hätten annehmen können (S. 315), diese aber in keinem Falle eine geschaffene Natur zum Terminus der Assumtion hätte haben können (S. 316). Das Gesagte dürfte hinreichen, den Geist der thomistischen Christologie im Gegensatze zu den scotistischen und nominalistischen Anschauungen zu charakterisiren; sie behält die Congruität des Menschlichen und Göttlichen in Christus im Auge, die hypostatische Union Beider aber läßt sie durch die Sünde bedingt sein, während an den Scotisten z. B. durch Gotti die Meinung bekämpft wird, daß Gott auch ohne Eintritt der Sünde Mensch geworden wäre. Über die Einwendungen Baconthorp's gegen die thomistische Christologie vgl. S. 250.

Gränzen zu verweisen, und die Einheit und Wechselbeziehung der beiden Naturen Christi entschiedenst hervorzustellen. Man hat indeß die monophysitische und katholische Auffassung der Lehre vom Gottesleiden wesentlich zu unterscheiden; die häretische Auffassung wurde verdammt, die letztere erlangte nach manchen Schwankungen und Zögerungen die förmliche Billigung der Kirche.

Der häretische Theopaschitismus wurde durch den einen der ungestümsten Parteiführer der Monophysiten, Petrus Fullo (*Γναφευς*, Walker) aus Constantinopel, der sich gewaltsam des Patriarchenstuhls von Antiochien bemächtiget hatte, in Schwang gebracht, indem er dem liturgischen Dreimalheilig die Worte beisetzte: „Der du für uns gekreuziget worden bist." In diesem Zusammenhange mußte es erscheinen, als ob nicht der Sohn Gottes, sondern der Dreieinige Gott wäre gekreuziget worden. Diese Neuerung wurde auf einem *σύνοδος ἐνδημοῦσα* zu Constantinopel (a. 478) vom Patriarchen Acacius [1]), und unmittelbar darauf auch von einer römischen Synode unter Papst Simplicius mit dem Anathem belegt. Eine Reihe von Schreiben morgenländischer Bischöfe [2]) an Petrus Fullo gab dem unwilligen Staunen über die ungehörige Neuerung Ausdruck. Daß Fullo allen Ernstes die drei göttlichen Personen als Subject der Kreuzigung ansehen konnte, erklärt sich aus der schon erwähnten monophysitischen Identification von Hypostase und Natur. Anastasius Sinaita [3]) macht folgendes Axiom der Severianer, einer Hauptpartei der Monophysiten, namhaft: Quae quis tribuit Christo, uni ex sanctissima Trinitate, haec toti Trinitati adscribenda [4]). Daraus folgt nun unvermeidlich, fährt Anastasius fort, daß in Christus die ganze Trinität incarnirt, aus der Jungfrau geboren,

---

[1]) Vgl. das Synodalschreiben des Acacius an Fullo, Mansi VII, p. 995 ff.; Labbe V, p. 229 ff.

[2]) Vgl. die Schreiben der Bischöfe Antheon von Arsinon, Faustus von Apolloniba, Pamphilus von Abydos, Asklepiades von Tralles (bei Labbe V, p. 234 ff.), Quintianus von Herculiana (Labbe V, 219 ff.).

[3]) Hodegus, c. 15.

[4]) Isti miseri rhetores — bemerkt Anastasius in einem beigefügten Scholion — manifeste Gregorio Theologo adversantur. Ait enim: „Quae in Trinitate dicuntur singulariter, in Christo sese contrario modo habent." Nam in Trinitate est alius et alius, in Christo vero non est alius et alius sed aliud et aliud, in Trinitate autem non aliud et aliud.

beschnitten, in der Wüste versucht, gekreuziget worden ist u. s. w. Dieß werden nun die Severianer freilich nicht zugeben; es liegt aber des Anstößigen genug bereits darin, daß, wie der Monophysit unausweichlich behaupten muß, die göttliche Natur am Kreuze gelitten habe. Anastasius erzählt [1]) von einem Dispute, welchen er hierüber mit den Theopaschiten gehabt. Ich frage euch nicht, rief er seinen Gegnern zu, wer gekreuziget worden ist, sondern was am Kreuze getödtet worden ist? Ist die Seele Christi getödtet worden? Gewiß nicht. Um so viel weniger die Gottheit Christi. So wollet denn nimmer mit Petrus dem Walker singen: Sanctus immortalis, Deus verbum, qui passus es — saget lieber mit Petrus dem Fischer: Christo passo in carne pro nobis.

Daß Gott am Kreuze gelitten habe, gibt Anastasius, wie aus dem Gesagten hervorgeht, unbedenklich zu. Auch die Orthodoxen konnten sich dieser Formel bedienen, und Viele thaten es wirklich, während Andere, um der Gefahr monophysitischer Mißdeutung zu begegnen, dieselbe verwarfen [2]). Diese Getheiltheit des Verhaltens der Rechtgläubigen bot dem Acephalen Zenobius von Emisa einen Vorwand, seine Absonderung von der Kirche zu rechtfertigen. Ephremius [3]) macht ihn aufmerksam, daß der Dissens der Rechtgläubigen sich durchaus nicht auf das Wesen der Sache beziehe, sondern um eine Zweckmäßigkeitsfrage drehe; selbst mit dem Trishagion könne die Formel: Qui pro nobis crucifixus est, verbunden werden, wenn sie, wie bei Rechtgläubigen der morgenländischen Kirche der Fall sei, nicht auf die Trinität, sondern auf Christus bezogen werde, so daß es einzig nur Christo gelte, wenn gesungen wird: Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui pro nobis crucifixus es! In vielen Provinzen Europa's aber habe man, um jedem Mißverstande auszubeugen, dem Trishagion eine andere Formel beigefügt: Sancta Trinitas, miserere nobis.

§. 264.

Unter den Rechtgläubigen wurde der Theopaschitenstreit durch scythische Mönche angeregt, welche im Bestreben, eine kurze, gleichsehr dem Nestorianismus und Eutychianismus begegnende Formel

[1]) Hodeg., c. 12.
[2]) Vgl. Unten §. 269.
[3]) Photii Biblioth., cod. 228.

ausfindig zu machen, mit agitatorischem Eifer für den Satz auftraten (a. 518): „Einer aus der Dreieinigkeit hat im Fleische gelitten.“ Da die neue Formel vielseitig heftigen Widerspruch hervorrief, so wendeten sich die Mönche, ihren Führer Johannes Maxentius an der Spitze, an die eben in Constantinopel anwesenden Legaten des Papstes Hormisdas mit einem Libellus Fidei [1]), in welchem sie sich gegen die Anschuldigung, wider das Concil zu Chalcedon zu verstoßen, vertheidigten. Sie betheuern ihre unbedingte Unterwerfung unter die Entscheidungen dieses Concils, glauben aber, mit Recht Solchen entgegengetreten zu sein, welche dasselbe ihren nestorianisirenden Tendenzen als Schild vorhalten wollen. Es werde nämlich von Einigen nicht nur die Formel: Una Verbi natura incarnata für anstößig erklärt, sondern der Mensch in Christus eine Person genannt, deren hypostatischer Träger der Logos sei. Man erlaube sich demnach zu Gunsten einer widerkirchlichen Meinung eine Unterscheidung zwischen Person und Hypostase zu fixiren, von welcher das chalcedonensische Concil Nichts wisse. Man werfe den scythischen Mönchen vor, daß ihre Formel: Unus ex Trinitate, eine Theilung der untheilbaren Dreieinigkeit involvire, während doch Augustinus von Christus sogar die Redeweisen ex Trinitate, oder unus trium gebrauche. Wäre Christus nicht Unus ex Trinitate, so müßte der in ihm verherrlichte Dominus gloriae ein Vierter sein nach jenen Dreien, welchen die Cherube (Jesai. 6, 3) und die vier lebenden Wesen (Offenb. 4, 8) Preis und Anbetung zollen.

Da die Mönche bei den päpstlichen Legaten kein Gehör fanden, so ordneten sie mehrere aus ihrer Mitte nach Rom ab, um ihre Angelegenheit dem Schutze des Papstes Hormisdas zu empfehlen. Hormisdas wollte aber vorerst die Berichte seiner Legaten abwarten, ehe er den Mönchen einen Bescheid ertheilte; über diese Zögerung ungeduldig verließen die Mönche heimlich Rom. Sowol die heimliche Abreise derselben, als auch die nachträglich eintreffenden ungünstigen Berichte der Legaten [2]) machten auf den Papst den un-

---

[1]) Dominis Viris Beatissimis Germano et Joanni Episcopis, Felici et Dioscoro Diaconis, Blando Presbytero, et universae Legationi Sedis Apostolicae ab exiguo Maxentio et omnibus qui mecum sunt. Bibl. Max. Lugdun. Tom. IX, p. 534 ff.

[2]) Romam festinant — schreibt der Legat Dioscorus an Hormisdas — sre-

günstigsten Eindruck, daher er denn auch in einem Briefe an den africanischen Bischof Possessor, der damals als Verbannter in Constantinopel lebte, ihr Verhalten strenge rügte, und die Umtriebe, welche sie während ihrer Anwesenheit in Rom versucht hatten, tadelnd hervorhob [1]). Zu diesen Umtrieben gehörten die von den entwichenen Mönchen zurückgelassenen Maueranschläge, welche 12 Anathematismen gegen die Nestorianer und Pelagianer enthielten [2]). Die gegen den Nestorianismus gerichteten Anathematismen streiften hin und wieder an den Monophysitismus an [3]); wogegen freilich seinerseits Maxentius nicht ansteht, in dem gegen seine Genossen erlassenen Briefe des Hormisdas, welchen er für unterschoben zu halten vorgibt, nestorianische Tendenzen zu wittern [4]). Als Beweise für die Unächtheit des Schreibens führt er an, daß Hormisdas die Mönche vierzehn Monate in Rom festgehalten habe, ohne mit einem einzigen Worte des Gebrauches der Formel Unus ex Trinitate zu gedenken; daß er in Gegenwart mehrerer ansehnlicher und urtheilfähiger Personen den Wunsch ausgedrückt habe, man möge es zur Kenntniß des Kaisers bringen: Der Legat Dioscorus verdiene nach Hormisdas' Urtheile in's Meer gesenkt zu werden, wenn er nicht bekenne, daß Christus, der für uns im Fleische gelitten, Einer aus der Trinität sei. Possessor sei als ein heftiger Gegner dieser Formel bekannt und des Nestorianismus verdächtig. Aber auch Hormisdas

---

rantes aliqua capitula a beatitudine vestra firmari. Est in ipsis inter cetera ubi volunt dicere, unum de Trinitate crucifixum: quod est nec in sanctis Synodis dictum, nec in epistolis sancti Papae Leonis, nec in consuetudine ecclesiastica. Quodsi permittitur fieri, mihi videtur dissensiones et scandala non mediocria nasci inter ecclesias. Istud Anastasius imperator magnopere catholicis imponere festinavit; istud et Eutychetis discipuli in synodo chalcedonensi proposuerunt. Suggestio Dioscuri bei Labbe V, p. 646, zwischen dem 65sten und 66sten Brief des Hormisdas.

[1]) Hormisdae ep. 70 bei Labbe V, p. 662; Mansi VIII, col. 497; Bibl. Max. IX, p. 538.

[2]) Abgedruckt in Bibl. Max. IX, p. 537.

[3]) Vgl. die a. a. O. dem 1. und 3. Anathematismus vorausgeschickten Bemerkungen.

[4]) Vgl. Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdae responsio. Bibl. Max. IX, p. 539—545.

abe sich in der Angelegenheit der Mönche schwach und unbeständig ezeigt; denn er habe sie zuerst angewiesen, die Rückkunft des Leaten Dioscorus aus Constantinopel abzuwarten; als er aber erfuhr, aß diese bevorstehe, habe er die Mönche aus Rom fortgejagt, um inem Legaten die Beschämung zu ersparen, von den Mönchen ffentlich der Häresie überwiesen zu werden. Die Art und Weise, ie Maxentius dieselben gegen die Beschuldigung öffentlicher Umriebe in Rom zu vertheidigen sucht, kommt einem Eingeständniß leich.

§. 265.

Die scythischen Mönche hatten sich, noch während ihres Aufnthaltes in Rom, an die von den Vandalen vertriebenen africaischen Bischöfe gewendet, welche damals (c. a. 520) in Sardinien als Exulanten sich aufhielten, und sie um ihre Meinung in der betreffenden Angelegenheit angegangen. Verfasser des Schreibens an die exilirten Bischöfe war der Diakon Petrus [1]), die drei übrigen Gefährten waren am Schlusse des Schreibens mit unterzeichnet. Gegenstand desselben war die christologische Frage, und nebstbei die durch die Schriften des Faustus von Riez neu angeregte pelagianische Angelegenheit, auf welche später die Rede kommen wird. Bezüglich der ersteren Frage wiederholen die Mönche unter Berufung auf Cyrill's zweiten Brief an Successus ihr Bekenntniß von der una Dei Verbi natura incarnata, mittelst dessen sie eben so sehr den Gegnern, wie den falschen Anhängern des Concils von Chalcedon begegnen wollen; sie vertreten eine wesenhafte oder natürliche Einigung der beiden Naturen Christi, da nach der Lehre Gregor's des Theologen jede andere Art von Einigung, die keine Wesenseinigung ist, der Würde Christi Eintrag thue und ihn seines göttlichen Wirkungsvermögens beraube. Es werde demgemäß mit Recht von einer compositio der Person Christi gesprochen (Athanasius, Gregor Naz.) [2]), und schon Malchion habe auf der Synode von An-

---

[1]) Petri Diaconi et aliorum, qui in causa fidei a Graecis ex Oriente Romam missi fuerunt: De incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi ad Fulgentium et alios episcopos Africae. Siehe Fulgentii Opp. (ed. Venet. 1742) p. 126—129.

[2]) Vgl. oben S. 246.

tiochien den Widerspruch des Paul von Samosata mit dem kirchlichen Bekenntniß auf die Nichtanerkennung jener compositio reducirt. Da das ewige Wort des Vaters durch die Annahme des Fleisches keine Veränderung, keinen Zuwachs und keine Immutation erlitten hat, so sind nach der Incarnation ebenso gut, wie vor derselben, drei Personen in Gott vorhanden, indem Christus, als das (eingefleischte) Wort des Vaters eben Einer aus jenen Dreien, und nicht etwa der Mensch in Christus ein Vierter, zu jenen dreien Hinzugekommener ist; ein solcher Vierter, als eine vom Logos verschiedene Person, ist gar nicht vorhanden, und war nie vorhanden. Das Wort hat sich nicht etwa mit einem vor der Incarnation vorhandenen Menschen vereiniget, sondern ist selbst Mensch geworden, und als fleischgewordenes Wort Gottes aus der Jungfrau geboren worden, daher diese mit Recht θεοτόκος genannt werde.

Die africanischen Bischöfe, an welche das Schreiben gerichtet war, gaben eine zustimmende Antwort [1]), aus welcher wir den die christologische Frage betreffenden Theil ausheben. Sie knüpfen an 1 Tim. 3, 16 an, in welcher Stelle sowol die Personseinheit als auch die Zweiheit der Naturen Christi unverkennbar ausgesprochen sei; die persönliche Identität zwischen dem ewigen Worte des Vaters (Joh. 1, 1) und dem menschgewordenen Worte Gottes ist durch Phil. 2, 6 ff. bezeugt; die paulinische Formel: formam servi accipiens besagt ferner, daß der Sohn Gottes durch die Menschwerdung an seiner Gottheit keine Einbuße erlitten habe, wie etwa aus den vorausgehenden Worten exinanivit semetipsum geschlossen werden könnte; hat er die Knechtsgestalt an sich genommen (accipiens), so ist er selbst geblieben, was er war, wie denn auch in Joh. 1, 14 bestätiget wird: Vidimus gloriam ejus . . . . . unigeniti a Patre . . . . Indem der Sohn Gottes seinen Leib aus der Jungfrau nahm, ist er wahrhaft Mensch geworden; er hat sich nicht mit einem vor dem Incarnationsacte erzeugten Menschen vereiniget, sondern er selber ist als Mensch im Schooße der Jungfrau erschaffen worden. Die Menschwerdung Gottes im Schooße der Jungfrau ist nicht bloß

[1]) Fulgentii et aliorum quindecim Episcoporum Africanorum ad Petrum Diaconum et alios, qui ex Oriente in causa fidei Romam missi sunt, de Incarnatione et Gratia D. N. J. Chr. Liber. Fulgentii Opp., Ep. 17, n. 1—22, p. 130—136.

urch das Evangelium und die Lehre des Apostels Paulus bezeugt, ondern auch im A. T. angedeutet: Jesai. 7, 14; Psalm 86, 5: Homo factus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus. Auf ie Davidstochter als Mutter des Gottessohnes und Himmelskönigs eutet bereits der unter Berührung der Lende abzuleistende Schwur in, welchen Abraham seinem Hausverwalter abforderte (1 Mos. 24, 2). Da der Gottessohn selbst das Fleisch aus der Jungfrau ahm, so konnte diese ihn ohne Versehrung ihrer Jungfräulichkeit mpfangen; und umgekehrt erklärt das jungfräuliche Empfangen, wie Er selbst, das ewige Wort des Vaters, Sohn der Jungfrau werden konnte, indem er nämlich nicht in einen auf dem Wege der natürlichen Zeugung entstandenen und von ihm persönlich verschiedenen Menschen einzugehen brauchte. Er konnte aber nur als Sohn der Jungfrau in die Welt treten, so gewiß er nicht selbst mit jener Verderbtheit (Psalm 50, 7) behaftet sein sollte, von welcher uns zu befreien, er ja gekommen war. Indeß hätte die übernatürliche Empfängniß für sich allein nicht genügt, uns in Christo den Heiland zu schenken, wenn der aus der Jungfrau genommene Leib nicht Leib Gottes gewesen wäre; ein bloßer Mensch hätte uns nimmer von unseren Sünden zu erlösen vermocht. So führt also die Erlösungslehre, wie des Weiteren noch umständlicher erörtert wird, allenthalben auf die Lehre von der Personseinheit Christi, des menschgewordenen Gottes zurück. Die Formel Unus ex Trinitate (passus) ist so gewiß richtig und schriftgemäß, als man sonst annehmen müßte, entweder, daß die gesammte Trinität Mensch geworden, oder ein vom Sohne Gottes verschiedener, der als Vierter zu den drei göttlichen Personen hinzuträte, als unser Erlöser zu ehren sei. Aber nicht die gesammte Trinität, nicht der Vater oder der heilige Geist sind Mensch geworden, sondern einzig Jener, qui in forma Dei erat, der Sohn Gottes wird als Subject der Menschwerdung bezeichnet; und dieser Sohn Gottes ist als menschgewordener jener Christus, in welchem, und auf dessen Namen wir zur Vergebung unserer Sünden und zur Erneuerung des alten Menschen in uns getauft worden sind (Apgsch. 2, 38; Röm. 6, 3); und dieser Eine, der Gott und Mensch ist, wird ausdrücklich als Einer der göttlichen Drei genannt in den Worten: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Matth. 28, 19).

§. 266.

Diese Erklärungen der africanischen Bischöfe sind nun durchgängig nur gegen eine nestorianisirende Auffassung Christi gerichtet, welche in der That noch immer Anhänger hatte, und unter dem Scheine eines anti-monophysitischen Eifers sich barg[1]). Die Gegner, gegen welche Maxentius und seine Genossen geeifert hatten, waren wirklich vorhanden; nach Verlauf einiger Zeit trat in Constantinopel eine Mönchspartei hervor, welche die Formel der scythischen Mönche aus dem Grunde bekämpfte, weil der Menschensohn nicht mit dem Gottessohn confundirt werden dürfe, daher es falsch sei, Maria wahrhaft und eigentlich als Gottesgebärerin gelten zu lassen. Kaiser Justinian, welcher anfangs den scythischen Mönchen abhold gewesen war und in einem Schreiben an Papst Hormisdas ihre Vertreibung aus Rom verlangt hatte[2]), beschuldiget in einem an Papst Johann II. gerichteten Briefe (a. 533) die Akoimeten — so hießen nämlich jene nestorianisirenden Mönche — daß sie nicht zugestehen wollen, unser Herr Jesus Christus sei Einer aus der heiligen gleichwesigen Dreieinigkeit[3]), wonach es scheinen müsse, daß sie auf nestorianische Weise Christum vom Logos unterscheiden. Der Papst billiget in seiner Antwort[4]) die vom Kaiser gegen die Akoimeten ergriffenen Maßregeln, bittet ihn jedoch, Denjenigen aus ihnen, welche sich zur reuigen Rückkehr und Anerkennung der vom apostolischen Stuhle gehüteten wahren Lehre bereit zeigen, mit schonender Milde entgegenzukommen. In einem anderen Schreiben: Ad Senatores[5]) geht Papst Johann näher auf die Sache ein. Er sagt, daß ihm der Kaiser, sein geistlicher Sohn, drei Fragen vorgelegt habe: Ob man

---

[1]) Vgl. den Auszug aus der Schrift des Basilius von Cilicien (c. a. 460): Libri XVI contra Joannem Scythopolitanum, bei Photius cod. 107. — Über die Schrift des Johannes von Scythopolis: Contra Eutychianos libri XII, vgl. cod. 95.

[2]) Vgl. den zwischen Hormisdae Epp. 65 und 66 eingeschalteten Brief des Kaisers an Hormisdas bei Labbe V, p. 649.

[3]) Vgl. Epistola Justiniani Imperatoris ad Joannem Papam bei Labbe V, p. 888.

[4]) Bei Labbe V, p. 890—892.

[5]) Bei Labbe V, p. 896—899.

Christum Einen aus der Dreieinigkeit und unseren Gott nennen könne; ob Gott Christus im Fleische gelitten habe ohne an seiner Gottheit zu leiden; ob die heilige Jungfrau wahrhaft und eigentlich Mutter Gottes zu nennen sei. Johann bejaht alle drei Fragen auf Grund der Zeugnisse der Schrift und der heiligen Väter. Christus ist Einer aus der heiligen Dreieinigkeit. Diese Redeweise wird im zweiten Capitel der Genesis aus dem Munde der heiligen Trinität selber bestätiget: Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis. Der Apostel Paulus sagt (1 Kor. 8): Unus Deus Pater, ex quo omnia . . . . . unus Dominus noster Jesus Christus per quem omnia . . . . Das nicänische Symbol: Credimus in unum Deum Patrem . . . . et in unum Dominum N. J. Chr. unigenitum. Der heilige Augustinus, an dessen Lehre die heilige römische Kirche gemäß der Anordnungen der vorausgegangenen Päpste festhält, sagt (civ. Dei XI): Credimus et tenemus, quod Pater genuerit Verbum . . . . . unus unum, aeternus coaeternum . . . . Ähnlich lautende Aussprüche finden sich in Augustin's zweitem Buche gegen Maximin und im 15. Buche de Trinitate. Gregor von Nazianz spricht von einer una in tribus Deitas. Bei Proklus wird Christus zu wiederholten Malen unus ex Trinitate genannt: Confitemur unum ex Trinitate . . . . factum hominem. — Unus ex Trinitate crucifixus est carne (Ep. ad Occidentales). — Daß Gott im Fleische gelitten, läßt sich durch eine Reihe biblischer Aussprüche belegen: Videbitis vitam vestram in ligno pendentem (2 Mos. 24 vgl. mit Joh. 14, 6) — Si affigit homo Deum, sicut vos affixistis me [Mal. 3, 8[1]) vgl. mit Apgsch. 3, 15; 1 Kor. 2, 8; Psalm 23, 8]. Paulus spricht (Apgstsch. 20) von der Kirche Gottes, welche Gott mit seinem Blute erworben hat; Gregorius Nazianzenus von einem Deus in-

---

[1]) Im zweiten Buche der Dialogen des Maxentius contra Nestorianos (vgl. §. 267) bemerkt der Nestorianer: Falsum est omnino, nunquam hoc (scil.: Si affigit homo Deum etc.) in ecclesiasticis libris legitur, quamvis scriptum sit in Malachia Propheta: Si supplantat homo Deum, quia supplantatis me vos gens tota. Darauf erwidert Maxentius: Non est dubium, ita ut tu dicis, in antiqua contineri editione, in novella vero illud quod a nobis est positum. Verum si tibi recens contemnenda videtur editionis auctoritas, audi apostolum clamantem: Dominum gloriae crucifixum.

carnatus et mortificatus; Cyprianus (de patientia): Dei sermo ad victimam tacens ducitur. Augustinus (de caritate): Res nova facta est, ut Deus moreretur. Hieher gehört ferner der zwölfte Anathematismus Cyrill's, einige Aussprüche Leo's I. in seinen Schreiben an Flavian und Juvenal. Ebenso wird die Benennung *θεοτόκος* durch Stellen aus Augustinus (de praedest. I), Gelasius [1]) und aus dem von Augustinus und einer africanischen Synode genehmigten Widerrufe des Leporius belegt.

Da sich die Akoimeten nicht fügen wollten, so richtete Justinian an Johann's Nachfolger Agapetus abermals das Verlangen [2]), die gegen Cyrus und dessen Anhang erlassenen kaiserlichen Machtbefehle durch sein päpstliches Ansehen zu unterstützen. Agapet erfüllte den Wunsch des Kaisers [3]), nachdem er vorausgehend auf die Absetzung des monophysitisch gesinnten Patriarchen von Constantinopel, des Anthymus gedrungen hatte, welchem der rechtgläubige Mennas substituirt wurde (a. 536). Justinian erlangte schließlich noch die hohe Befriedigung, daß die von ihm beharrlich verlangte Anerkennung der Formel „Unus ex Trinitate passus" auf der fünften allgemeinen Synode (a. 553) förmlich ausgesprochen wurde. Die Synode erklärte in ihrer Schlußsitzung feierlich: Wer nicht bekennt, daß der im Fleische gekreuzigte Herr Jesus Christus wahrhaft Gott sei und Herr der Herrlichkeit, und Einer aus der heiligen Trinität — der sei Anathema [4])!

§. 267.

Eine theologische Begründung und Rechtfertigung dieses Concilsausspruches findet sich im zweiten Buche der Dialogen des Johannes Maxentius [5]), welches ganz eigentlich auf den Nachweis angelegt

[1]) Da die von Papst Johann aus der Schrift des Gelasius adv. Eutych. et Nestor. (vgl. Oben §. 260) citirte Stelle in derselben wirklich vorkommt, so kann wider die Authentie dieser Schrift füglich kein Zweifel erhoben werden.

[2]) Vgl. die Schreiben Justinian's bei Labbe V, p. 936.

[3]) Epist. 1., bei Labbe V, p. 937.

[4]) Conc. Constantinop. II, can. 10.

[5]) Vgl. Oben §. 243.

ist, daß der Gekreuzigte Gott gewesen, und daß Einer aus der Trinität gelitten habe. Der nestorianische Gegner, welcher von Maxentius redend eingeführt wird, geht von dem Satze aus, daß Gott nicht Mensch, und der Mensch nicht Gott sei, und demnach der Gott in Christus ein Anderer sein müsse, als der Mensch in Christus. Christus sage, seine Auferstehung weissagend, nicht: Solvite me, sondern Solvite templum hoc, und meinte damit seinen Leib: Hoc dicebat de templo corporis sui. Hier ist nun zu fragen: Wessen war der Leib, von welchem Christus sprach; war es der Leib Gottes, oder der Leib des homo assumtus? Natürlich entscheidet sich der Nestorianer für Letzteres; demzufolge wäre dann weiter auch der homo assumtus jener Tempel, welchem, wie die Nestorianer lehren, der Logos einwohnte. Wie geht dieß aber mit dem Wortlaute der angeführten Stelle zusammen? Christus spricht an der genannten Stelle nicht de templo hominis sui (assumti), sondern te templo corporis sui. Daß er den Leib als seinen Leib, als Gottes Leib ansah, geht aus anderen Worten hervor, an die hier ganz vorzüglich zu erinnern ist. Da das Weib sein Haupt mit Salbe begoß, sprach er: Sinite eam, bonum operata est in me. Mittens namque unguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit. Aber — wendet der Gegner ein — bezeichnet Christus seinen Leib nicht ausdrücklich als Leib des Menschensohnes d. i. des homo assumtus, wenn er spricht: Nisi manducaveritis carnem filii hominis ..... (Joh. 6)? Allerdings nennt er sein Fleisch das Fleisch des Menschensohnes, weil eben der Gottessohn zugleich auch Menschensohn ist; wie könnte Christus, wenn sein Leib nicht Gottesleib wäre, den Genuß desselben als göttliche Lebensspendung bezeichnen: Nisi manducaveritis .... non habebitis vitam in vobis! Die Einrede, die caro des Menschensohnes sei eben auch eine caro Deo unita, enthält das Zugeständniß, daß die caro Christi auch caro Dei war; wie sollte sie als caro Deo unita nicht auch caro Dei sein! Der Umstand, daß der seinem Leiden entgegengehende Jesus das Abendmahl einsetzte, und das Brot als seinen Leib d. i. den Leib des leidenden Jesus bezeichnete, beweist Nichts für den nestorianischen Irrwahn; denn Einsetzer des Gedächtnißmahles ist der Person nach der Nämliche, welcher sich selbst die Wahrheit und das Leben nannte. „Also soll das Leben von den Händen der Gottlosen ergriffen, gekreuziget worden und zuletzt gestorben sein, und nachdem es gestorben,

uns lebendig gemacht haben?" Der Apostel Petrus spricht zu den Juden: Auctorem vitae interfecistis; in 5 Mos. 28, 66 wird dem Volke Israel geweissagt: Videbitis vitam vestram pendentem in ligno; Paulus sagt, daß die Juden den Herrn der Herrlichkeit gekreuziget haben (1 Kor. 8, 9). „Wenn der Herr der Herrlichkeit Gott war, so ist in Jakobus, dem Bruder des Herrn, der Bruder Gottes an's Kreuz geschlagen worden." Nicht doch, es gibt nur Einen Gott und Herrn, außer dem kein Anderer ist (Psalm 99, 3). „Gilt dieß nicht auch in Beziehung auf den Menschen Jesus, ist nach den Worten des Apostels Petrus (Apgsch. 2, 36) nicht auch Jesus erst zum Herrn und Christus gemacht worden?" Darauf fragt es sich, wann? „Als er im Mutterschooße gebildet wurde." Wenn nun die Bildung Jesu im Mutterschooße gleichbedeutend ist mit der Annahme der Knechtsgestalt, so werden die Worte: Dominum et Christum fecit, wol nichts Anderes bedeuten, als daß Christus seiner Menschheit nach zum Herrn und Christus gemacht worden sei, während er seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit Herr und prädestinirter Christus gewesen. Darum bittet er ja auch, mit jener Herrlichkeit verherrlichet zu werden, die er hatte, ehe die Welt war (Joh. 17, 5). Ist dieses Gebet nicht die Rede dessen, der zur Knechtsgestalt erniedriget, von sich sagte: Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und vom Herzen demüthig? Christus betet zum Vater um Verleihung der Herrlichkeit, die er hatte, ehe die Welt war; von der Verleihung derselben spricht auch der Apostel Petrus (Apgsch. 2, 13), eben derselbe Apostel, aus dessen nachfolgenden Worten der Gegner herauslesen will, daß der Herr nicht selber im Knechtsstande gelitten habe. „Es ist etwas Anderes zu sagen, Christus habe gelitten; als: Gott habe gelitten." Wenn Christus Gott ist (super omnia Deus Röm. 9, 5), so ist durch das Eine auch das Andere involvirt. „Wenn Gott gelitten hat, so hat mit Christus auch der Vater gelitten." Mit Nichten; der Vater ist nicht Christus, obwol er Gott ist, wie der Sohn Gott ist; Gott und Christus bedeutet nicht dasselbe, demnach muß das Leiden Christi, der Gott ist, nicht zugleich auch das Leiden eines Anderen sein, der gleichfalls Gott ist. Der Gegner wendet ein: Quid me vultis occidere hominem .....? (Joh. 8, 40.) Er vergißt, diese Rede zusammenzuhalten mit jener anderen: Quaerebant eum interficere .... quia Deum suum dicebat Patrem, aequalem se faciens Deo (Joh.

5, 18). — „Per hominem .... resurrectio mortuorum" (1 Kor. 15, 21). Die Erklärung dessen findet sich Joh. 11, 25: Ego sum resurrectio et vita. Der Mittler zwischen Gott und Menschen, „der Mensch Jesus" (1 Tim. 2, 5) ist erklärt bei Tit. 2, 13 als Magnus Deus et Salvator noster Jesus Christus. Die Stelle Hebr. 2, 10 sagt nicht, daß der Logos, sondern daß der göttliche Vater den Urheber unseres Heiles durch die Leiden zur Vollendung geführt habe (vgl. Hebr. 1, 1—4). Wenn Gott nicht für uns gelitten hat, wer ist denn für uns Mensch geworden? Der Nestorianer replicirt, die caro Dei habe für uns gelitten; er vergißt hiebei, daß er früher keine caro Dei, sondern bloß eine caro assumti hominis kennen wollte. Er sagt ferner, Gott habe die Leiden des Fleisches zu seinen eigenen Leiden gemacht; und zwar in dem Sinne, wie Derjenige, dem man das Gewand zerreißt, diese Schmach als ein seiner eigenen Person zugefügtes Leid ansieht. Wie äußerlich ist aber das Verhältniß des Kleides zum Leibe! Gerade umgekehrt verfährt der Prophet, der selbst das äußerlich Erscheinende, das Kleid Gottes, zum eigensten Leibe Gottes macht: Quis est iste, qui venit de Edom, rubicunda veste ex Bostra? (Jesai 63, 1). Der Gegner meint, Gott sei etwas seiner Natur nach Unsichtbares — die Schrift sage, daß noch Niemand Gott geschaut habe (1 Tim. 6, 16); wie könne also der unter den Menschen wandelnde, am Kreuze leidende Jesus Gott vorstellen? Darauf ist zu antworten mit den Zeugnissen der Schriften des A. T. und N. T.; die Offenbarung Gottes im Fleische wurde bereits im A. T. präfigurirt, im Neuen Testamente ist Gott Fleisch geworden. Thomas betastete das fleischgewordene Wort Gottes, und bekannte seinen Glauben an dasselbe: Dominus meus et Deus meus! Der Patriarch Jakob rief aus: Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea [1]). Bei Jeremias [2]) heißt es: Hic Deus noster, et non aestimatur alter ad eum .... in terris visus et cum hominibus conversatus est.

Die letztangeführte Stelle veranlaßt den Nestorianer zu fragen: Wenn kein Anderer im Vergleiche mit dem Gekreuzigten als Gott zu erachten ist, wer ist denn jener Gott, mit welchem der Gekreuzigte zu vergleichen ist? Er geht also noch immerfort von der Ansicht aus, daß der Gekreuzigte, obwol über die übrigen Menschen er-

---

[1]) 1 Mos. 32, 20. [2]) Baruch 3, 26—38.

hoben, seinem Wesen und seiner Natur nach nicht über ihnen stehe. Er unterscheide sich nur dadurch von den übrigen Menschen, daß ihm die Gottheit in ihrer ganzen Fülle, nicht bloß partiell, einwohnte: Quoniam in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter [1]). Da nun der Nestorianer unter der plenitudo divinitatis die dreieinige Gottheit versteht, so wäre Christus eigentlich der Vierte nach den göttlichen Drei. Er sieht nicht, daß unter der plenitudo Divinitatis, welche Christo einwohnt, der Vater verstanden werden müsse; sein Einwand, daß in der angeblichen plenitudo divina des Vaters jene des Sohnes und Geistes absorbirt sein müßte, beruht auf dem Nichterkennen der christlichen Dreieinigkeitslehre, welcher gemäß jede der drei Personen plenitudo sua ist, womit die una divinitas Trinitatis ganz wol vereinbar ist. Aus dieser unitas Trinitatis folgt aber nur, daß die göttliche Natur ungetheilt in Christus war, die jedoch freilich ihm nicht bloß einwohnte, sondern einen constitutiven Factor, und zwar den primären, der Person Christi, bildete. Ist der Gegner mit dieser Auffassung nicht einverstanden, so bleibt ihm nur übrig, anzunehmen, entweder, daß Christus aus der Trinität und aus der Menschheit bestand, oder, daß er ein Mensch war, in welchem die Trinität wohnte, die mit ihm eine Quaternität constituirte. Er meint in der That, wie Christus von der Trinität geschaffen und von den Todten erweckt worden sei, könne die Trinität auch Einwohnerin Christi sein; eine Blasphemie, welche jenen der Arianer gleichzustellen ist. Nicht Christus, sondern die caro Christi ist von der gesammten Trinität geschaffen und wieder von den Todten erweckt worden; daraus folgt aber, daß als unus ex Trinitate auch Christus Erwecker seines Fleisches gewesen ist. Er selbst aber als Gottmensch ist nach der Lehre des Apostels Paulus (Gal. 1, 1) nicht von der Trinität, sondern vom Vater erweckt worden. Der Gegner meint, der Vorwurf, eine Quaternität statt der Trinität anzunehmen, treffe die Bekenner der Formel Unus ex Trinitate; denn ex Trinitate heiße so viel als erzeugt oder ausgehend von der Trinität; demnach sollte man lieber sagen: Unus in Trinitate. Wie dieses „in Trinitate" gemeint sei, kann nach dem Vorausgehenden nicht zweifelhaft sein; ganz gewiß ist es kein esse de Trinitate, also der Quaternar nicht

---

[1]) Kol. 2, 9.

vermieden. Das Unus ex Trinitate soll keine Derivation des Unus aus der Trinität, sondern einzig so viel besagen, daß Christus einer der Constituenten der göttlichen Dreiheit sei; in ähnlichem Sinne gebraucht auch die Schrift die Redeweisen: unus ex vobis [1]), unus ex discipulis [2]), unus ex illis [3]). „Aber, warum sagt man nicht wenigstens: una persona ex Trinitate, statt: Unus ex Trinitate?" Weil die Formel una persona von Mehreren zur Bemäntelung einer nestorianischen Auffassung der Person Christi als einer Doppelperson gebraucht wird; wo diese unlautere Absicht nicht statt hat, hat man keinen Grund, den Ausdruck Unus ex Trinitate zu perhorresciren. Diese Scheu ist nur unter Voraussetzung einer sabellianisirenden Ansicht von der Trinität, oder einer nestorianisirenden Auffassung der Person Christi erklärbar.

Das Gespräch endet mit der Erklärung des Nestorianers, daß er bei seiner Ansicht bleiben, und an den Rechtgläubigen kein weiteres Wort über die Sache verlieren werde. Übrigens erhellt aus den letzten Wechselreden der beiden Colloquenten, daß bei Abfassung des Gespräches die controverse Frage noch durch keine kirchliche Auctorität entschieden war; auch fällt die Lebensblüthe des Maxentius in den Anfang der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, woraus man zu schließen berechtiget ist, daß das Gespräch noch vor den ersten Schritten Justinian's gegen die Widersacher der streitigen Formel geschrieben worden sei.

§. 268.

Nachdem die Formel „Unus ex Trinitate passus" kirchlich festgestellt war, konnte sie nur mehr von nestorianischer Seite bestritten werden. Leontius beantwortet im siebenten Buche seines Werkes adversus Nestorianos [4]) mehrere Einwürfe, welche von dieser Seite her erhoben wurden. Einer derselben lautet, daß die Formel tritheistisch klinge; daher statt *εἷς τῆς Τριάδος* wenigstens *ἓν τῆς Τριάδος* oder *μία τῆς Τριάδος* gesagt werden sollte, auf daß ersichtlich würde, es sei nicht ein zweiter Gott, sondern ein *πρόσωπον* oder eine

---

[1]) Mark. 14, 18.
[2]) Joh. 13, 23.
[3]) Luk. 24, 18.
[4]) Vergl. auch Contra Nestorianos Lib. I, c. 6, c. 17; Lib. II, c. 16.

ὑπόστασις der dreieinigen Gottheit gemeint. Leontius wundert sich, aus dem Munde eines Nestorianers eine solche Einrede zu vernehmen; wären doch eben sie es gewesen, welche die Trinität in drei οὐσίας ἰδικάς auseinandergehen ließen. Übrigens läßt sich εἷς auch in dem von den Gegnern urgirten Sinne grammatisch rechtfertigen; ist der Λόγος nicht gen. masc.? Erhalten nicht auch Vater und heiliger Geist ein männliches Nennwort, Θεός, als Apposition? Erklärten nicht die nicänischen Väter den Glauben der Kirche εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα und εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν? Und wie viele Texte der Schrift lassen sich anführen, in welche zwei oder alle drei göttlichen Personen in ihrem Zusammensein und Zusammenwirken, jede durch ein männliches Nennwort ausgedrückt werden! (Vgl. 1 Mos. 19, 24; Psalm 109, 1; 44, 8; Jesai. 6, 3 u. s. w.). „Wenn Christus als unus ex Trinitate passibel ist, so muß die Trinität passibel sein.“ Nicht als Einer aus der Trinität, sondern zufolge der hypostatisch angeeigneten Menschennatur ist Christus, der Einer aus der Trinität ist, passibel. Christo aus dem Grunde, weil er Einer aus der Trinität ist, die Passibilität absprechen, wäre gerade so, als wenn man sagen wollte, die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob könnten, nachdem sie durch ihren Hintritt zu nimmer Sterbenden geworden, den sie überlebenden ägyptischen Joseph nicht als ein mit seinen Ahnen consubstanziales Wesen ansehen, wenn er nicht trotz seines sterblichen Leibes auf Erden schon ein Unsterblicher war. Die Gegner bemängeln die Redeweise πεπονθέναι σαρκί; diese Constructionsweise lasse das Fleisch bloß als Ursache und Modus eines von Christus auszusagenden Statthabens erscheinen, ohne anzuzeigen, daß nur Eine der in Christo vereinigten Naturen gelitten habe; wäre die Formel giltig, so müßte man analogischer Weise sagen, daß, so ein Menschenkörper geschnitten, verwundet, zerrissen werde, eigentlich die Seele, und zwar durch den Leib (σαρκί) geschnitten, verwundet, zerrissen werde. Wenn die Flexion σαρκὶ den ihr von den Gegnern unterschobenen Sinn ausdrückte, so müßte ἀπαθὴς σαρκὶ bei Jenen, welche wol nicht am Leibe, aber dennoch leiden, so viel heißen, als ἀπαθὴς διὰ σαρκός d. h. der Leib würde als Instrument und Ursache des Nichtleidens der leidenden Seele erklärt. Damit dürfte die sprachwidrige Gezwungenheit des bei den Haaren herbeigeschleppten Einwandes wol zur Genüge aufgedeckt sein, wenn es überhaupt der Aufdeckung einer offen daliegenden Sache

bedarf. Wir sagen vom Logos, er habe im Fleische gelitten, wie wir von einem Menschen sagen, er habe sich mit dem Fuße angestoßen, sei an der Hand beschädiget worden; wir wissen recht gut, daß der Schaden, welchen der Mensch hiebei erlitt, nicht seine Seele, sondern seinen Körper betrifft. So sagt auch die Schrift von Paulus in ähnlicher Constructionsweise: ἀσθενῶν μὲν σαρκὶ, ὑγιαίνων δὲ τῷ πνεύματι. Daß Christus für uns im Fleische (σαρκὶ) gelitten habe, ist ein Ausspruch des Apostels Petrus [1]); im Übrigen wissen wir ganz wol, daß der Logos nicht als constitutives Theilglied der Person Christi (d. h. als göttliche Natur), sondern sofern er als menschgewordener der Christus ist, gelitten habe. Die Gegner wenden ein, das biblische passus carne soll so viel besagen, als non in propria natura. Wenn aber die menschliche Natur, in welcher der Herr gelitten hat, nicht seine eigene Natur ist, so constituirt sie eine von ihm verschiedene Persönlichkeit; und doch sagt er selbst: Foderunt manus meas et pedes meos [2]) — Qui comedit carnem meam et bibit sanguinem meum [3]) — Hoc est corpus meum [4]). „Aber, heißt nicht auch die Kirche der Leib Christi (Eph. 5, 29; 1 Kor. 12, 27), müßte also, wenn Christus im Leibe als propria natura gelitten hätte, nicht auch die Kirche mit Nägeln durchbohrt worden sein?“ Man unterscheide doch, was dem Logos als göttlicher Natur eigen, und was ihm als göttlicher Person angeeignet ist, und in welcher Weise und in welchem Grade es ihm angeeignet ist; dann wird man begreifen, wie er, ohne in seiner göttlichen Natur zu leiden, doch als göttliche Person im Fleische leiden konnte, und zwar für die Kirche, die er durch sein Blut erworben hat.

Uebersehend, daß Christus als göttliche Person, als welche er vor und nach der Incarnation verharrt, unus de Trinitate genannt werde, formuliren die Gegner folgenden Einwurf: „Wenn das esse unum ex Trinitate der Gottheit und Menschheit Christi angehört, und zwar beiden in gleicher Hinsicht, so sei das Fleisch dem Vater und Geiste consubstanzial und in Gott eine Quaternität; wenn nicht in gleicher Hinsicht, so müssen in der Trinität zwei Naturen angenommen werden. Sollte der unus ex Trinitate als ein aus zwei Theilen bestehendes Ganze angesehen werden, so wäre der Logos

---

[1]) 1 Petr. 4, 1.
[2]) Psalm 71, 17.
[3]) Joh. 6, 55.
[4]) Matth. 26, 26.

die Hälfte unius ex Trinitate; oder sollte unus ex Trinitate ein ὁμοούσιον ἐκ δύο bedeuten, so würden die tres in Trinitate sechs Monaden ergeben." In diesen läppischen Mäkeleien wird verkannt, daß irgend ein unum nicht in demjenigen Sinne, wonach es ἕν τι ἐκ τῶν πολλῶν ist, auch ein κοινὸν τοῖς πολλοῖς sei; sondern als ἕν τὶ gehört es eben nur unter die πολλὰ und ist σὺν τοῖς πολλοῖς. Wie soll also der Logos gerade in Dem, was ihn zum ἕν τὶ d. i. zur Hypostase macht, mit den beiden anderen Personen communiciren? Und gerade auf diese Voraussetzung ist das ganze Raisonnement der Einwendung gebaut; die Gegner fassen nämlich das esse unum ex Trinitate als commune der drei Personen auf, und folgern daraus eine Gleichheit oder Identität in demjenigen, was eben das Fürsichsein des unus im Unterschiede von den anderen ausmacht. Christus soll ganz auf dieselbe Art unus ex Trinitate sein, wie Vater und Sohn; dieß ist er aber auch als Logos nicht, weil er als Logos nicht Vater und nicht heiliger Geist ist; die Identität der drei göttlichen Personen besteht nicht in Dem, was sie als Personen sind, sondern in Kraft ihrer Substanzeinheit. In ähnlicher Weise witzeln die Gegner, wenn sie Dasjenige, was in einer gewissen Beziehung ein κοινὸν ist, sofort als κοινὸν schlechtweg nehmen, und solcher Art aus der Formel Unus ex Trinitate eine Einfleischung der gesammten Trinität als absurde Consequenz folgern. Es ist allerdings wahr, daß das Fleisch Christi in Christo der Gottheit eignete, aber nur insofern die Gottheit in Christus eine von den gleichwesigen Personen des Vaters und Geistes verschiedene Person das Fleisch sich aneignete. „Wenn der Unus ex Trinitate durch das Zusammensein von Gottheit und Fleisch complet wird (ἀναπληροῦται), die Trinität aber impassibel ist, wie konnte Gottheit oder Fleisch in Christo leiden?" Darauf ist einzig zu sagen, daß das Fleisch von den Rechtgläubigen nicht als Complement der Gottheit Christi ausgegeben wird; somit sind alle auf diese Unterstellung gebauten Folgerungen unnütz. Dasselbe gilt von der weiteren, auf die vermeintliche Complirung der Gottheit gestützten Folgerung, daß jener Unus de Trinitate auch unus de humana natura war, und zwar nicht bloß ratione carnis, sondern auch ratione Deitatis; wobei fortwährend der Begriff Natur mit dem Begriffe Hypostase verwechselt wird. Die Gegner urgiren schließlich, Cyrill selber habe die Formel Deus Verbum passum nicht aufrecht zu halten ver-

macht und zugestanden, der Logos habe sich die natura carne passa appropriirt. Die aus seinem Zugeständnisse gezogenen Folgerungen wollte Cyrill gewiß nicht billigen; übrigens ist es unzuläßig, von einer bloßen Appropriation des Fleisches und seiner Zustände zu reden; dieselben müssen zufolge der aus der hypostatischen Union folgenden communicatio idiomatum als persönliche Zustände des Wortes genommen werden, und so bleibt es dabei, daß im Fleische das Wort selber gelitten habe, welches Leiden aber als ein freiwillig übernommenes vielmehr für ein actives Verhalten des fleischgewordenen Wortes anzusehen ist — eine Activität, welche die Mittheilung der Leidenlosigkeit an uns zu ihrem letzten Ziele hatte.

§. 269.

Avitus von Vienne erzählt, freilich ungenau und falsch berichtet, in einem Briefe an König Gundobald [1]), daß der dem Trishagion angeschlossene Zusatz: *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς*, in Constantinopel einen Volkstumult hervorgerufen habe, der schließlich mit der Vertreibung des Patriarchen geendet habe [2]). Aus der in dieser Erzählung sich kundgebenden Auffassung der Formel geht hervor, daß vielen Rechtgläubigen der Zusatz darum anstößig erschien, weil sie ihn zusammt der vorausgehenden dreimaligen Preisung Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis auf die heilige Trinität bezogen. Demgemäß suchten ihn Andere dadurch zu rechtfertigen, daß sie die ihm vorausgehende dreimalige Preisung ausschließlich auf Christus bezogen, und auch die schließlichen Worte: Miserere nobis als Anflehung des dreimal gepriesenen Gottes Christus faßten. Diese Erklärungsart erschien nicht weiter mehr als nothwendig, nachdem die Formel: „Einer aus der Trinität ist gekreuziget worden“ als förmliches Bekenntniß der Kirche declarirt worden war. Denn nunmehr konnte man die der dreimaligen Preisung nachfolgenden Worte: Qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis, als eine dogmatisch berechtigte liturgische Formel nehmen, durch welche, nachdem vorausgehend der dreieinige Gott gepriesen worden, nun im Besonderen der Gott-Erlöser angebetet werde. Ja, man fand es

---

[1]) Ep. 3, Gallandi Tom. X, p. 706 ff.

[2]) Vgl. die berichtigenden Anmerkungen zu dieser Relation bei Gallandi a. a. O.

sogar anstößig, das Trishagion auf Christus zu beziehen, und Johannes Damascenus verfaßte eine eigene Schrift [1]), um zu zeigen, daß die Restriction der dreimaligen Preisung auf Christus weder hermeneutisch zuläßig sei (indem man sonst statt der Dreieinigkeit eine Neunfaltigkeit in Christus annehmen müßte), noch mit den Erklärungen der Väter über Jesai. 6, 3 zusammengehe; auch habe man das Trishagion, dessen liturgischer Gebrauch unter Proklus zufolge einer Offenbarung, die einem während des Gottesdienstes in Verzückung versetzten Knaben zu Theil geworden, üblich und volksthümlich geworden, bei seiner Einführung für eine Lobpreisung der heiligen Trinität genommen, und sie sei als solche von den versammelten Vätern zu Chalcedon gesungen worden. Die ausschließliche Beziehung der dreifachen Preisung auf Christus ist eine verwegene und aberwitzige Neuerung Fullo's, welche um so verdächtiger ist, da sich ihr die Maroniten (Monotheleten) angeschlossen haben, mit welchen zusammenzustimmen jedem Rechtgläubigen sehr bedenklich erscheinen muß. Die hiemit von Johannes Damascenus abgewiesene Deutung war übrigens schon auf der Trullanischen Synode (a. 692) verurtheilt worden, daher sie seither in der orthodoxen griechischen Kirche allgemein als häretisch galt.

§. 270.

Unter Denjenigen, welche gegen den häretischen Theopaschitismus des Petrus Fullo auftraten, war, wie Oben [2]) bemerkt wurde der Bischof Quintianus von Herkuliana oder Asculum, von welchem nebstdem zwölf, gegen die verschiedenen christologischen Häresien gerichtete Anathematismen existiren [3]). Der zehnte dieser Anathematismen ist gegen jene gekehrt, welche, statt in Christus den *θεὸς καὶ ἄνθρωπος* anzuerkennen, sich zur *θεανθρωπία* bekennen. Der Erfinder des Ausdruckes *θεάνθρωπος* ist Origenes, dessen Name und Lehren auf eine für sein kirchliches Andenken ungünstige Weise in die monophysitischen Streitigkeiten hineingezogen wurden. Indeß

---

[1]) Epistola ad Jordanem Archimandritam scripta de Hymno Trishagio, Opp. Tom. I, p. 480—498.

[2]) Siehe S. 301, Anm. 2.

[3]) Migne Patr. Gr., Tom. 85, p. 1788 ff.

ag es im natürlichen Gange der Entwickelung, daß bei fortschrei-
ender Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffes mit den ihm wider-
reitenden häretischen Meinungen allmählig auch die denselben zu
Grunde liegenden geistigen Richtungen, so weit sie an excessiven
und schiefen Einseitigkeiten litten und in verfehlte Extreme ausliefen,
ausgestoßen werden mußten. So verhielt es sich mit den Ausschrei-
tungen der alexandrinischen Schule, und ebenso mit jenen der
antiochenischen Schule. Beide Schulen bildeten innerhalb gewisser
Gränzen einen heilsamen Gegensatz zu einander und ergänzten sich
wechselseitig in ihren gesunden Bestrebungen; sobald sie aber diese
Gränzen überschritten, mußten sie sowol unter einander, als auch
mit dem über ihnen stehenden Bekenntniß der Kirche in Conflict
gerathen, worauf die Gegenwirkung von Seite der Kirche selbstver-
ständlich nicht ausbleiben konnte. So geschah es denn, daß im
Verlaufe der christologischen Streitigkeiten des sechsten Jahrhunderts
sowol die alexandrinische als die antiochenische Schule in den vor-
nehmsten Trägern ihrer Grundrichtungen der kirchlichen Censur an-
heim fielen — die erstere durch Verdammung des Origenes, letz-
tere durch die Verdammung der drei Capitel, welchen beiden Acten
Kaiser Justinian, bezeichnend für den Stand der damaligen inner-
kirchlichen geistigen und theologischen Entwickelung, die Schließung
der griechischen Philosophenschulen im byzantinischen Reiche nach-
folgen ließ.

Wir wenden uns zuerst den origenistischen Händeln zu, rück-
sichtlich welcher es nothwendig ist, auf die Stellung des Origenes
zu der nachfolgenden kirchlich dogmatischen Entwickelung im Allge-
meinen zurückzusehen, soweit einem solchen Rückblicke nicht schon in
den früheren Partien dieser Arbeit vorgegriffen wurde [1]. Daß
Origenes ein um die Erweckung des christlichen Geistes und um
die kirchliche Wissenschaft hochverdienter Mann gewesen, ist bereits
von seinen begeisterten Schülern der Welt verkündet und von jeher
anerkannt worden. Es wirft das glänzendste Licht auf seinen Geist
und seine Tugenden, daß heilige Männer, ein Gregorius Thau-
maturgus, ein Pamphilus als seine begeisterten Lob- und Schutz-
redner auftraten, deren ersterer den großen umfassenden Sinn, in

[1] Vgl. Bd. I, S. 378 ff.; 404 ff.; 500; 600 ff.

welchem Origenes auf Grund einer ausgebreiteten weltlichen Gelehrsamkeit christliche Wissenschaft betrieb und lehrte, in beredter Schilderung hervorhob [1]), der andere die angestrittene Rechtgläubigkeit des berühmten Lehrers vertheidigte [2]). Origenes hatte sich bei seinen Lebzeiten sowol in Alexandrien, als auch in Palästina, Syrien, Arabien und anderen Provinzen der asiatischen Kirche eine große Zahl von Verehrern und Bewunderern erworben; zwei seiner Schüler und Nachfolger an der alexandrinischen Katechetenschule, Heraklas und Dionysius, sah er noch selber den Bischofsstuhl von Alexandrien besteigen, sein Andenken und sein Geist lebte nach seinem Tode in der alexandrinischen Schule fort, und wurde ganz besonders durch die berühmten Katecheten Pierius und Theognostus lebendig erhalten, deren ersterer durch den Ehrennamen des zweiten Origenes ausgezeichnet wurde und den heiligen Pamphilus zum Schüler hatte. Zwar war die Lehrweise dieser beiden Nachfolger des Origenes, wie aus Photius erhellt [3]), keineswegs ganz correct, und daß auch bereits ihren Zeitgenossen die origenistische Lehrweise befremdlich auffiel, geht aus den Angriffen des Methodius auf die origenistische Lehrweise hervor. Indeß stand das Ansehen des Origenes noch immer so hoch, und galten seine Verdienste für so groß, daß selbst dann, als die Arianer sich auf ihn zu berufen anfiengen, und Marcellus von Ancyra ihn der geistigen Urheberschaft des Arianismus beschuldigte, die großen Lehrer des vierten Jahrhunderts, ein Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, sein Andenken schützten und ehrten. Ein entschiedener Wendepunct in der Auffassung und Beurtheilung des Origenes trat mit Ende des vierten Jahrhunderts ein, als Epiphanius gegen den Bischof Johannes von Jerusalem und gegen die, in der Umgebung desselben gepflogenen origenistischen Neigungen aufzutreten begann (a. 394). Hieronymus, der damals in der Nähe des Bischofes Johannes lebte [4]), hatte schon ein paar Jahre früher, da ein gewisser, sonst nicht weiter bekannter Aterbius aus Ägypten ihn und seinen Freund Rufinus wegen ihrer

[1]) Gregorii Thaumaturgi in Origenem prosphonetica et panegyrica oratio.

[2]) Pamphili Apologia pro Origene. Vgl. Bd. I, S. 407. 605.

[3]) Photii Bibl., über Pierius cod. 119; über Theognostus cod. 106.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 412.

Vorliebe für Origenes mit lautem Ungestüm getadelt hatte, sich bewogen gefühlt, die mancherlei dogmatischen Irrthümer des Origenes zuzugestehen. In seiner Entgegnung auf ähnliche Vorwürfe des Vigilantius bemerkte er, er halte sich an das Gute des Origenes, ohne das Schlimme von ihm anzunehmen [1]). Epiphanius verkehrte, da er nach Jerusalem gekommen, freundlich mit Johannes und Rufinus, predigte aber in der Kirche zum heiligen Grabe gegen den Origenismus. Johannes gab seinen Verdruß hierüber unverholen zu erkennen, und hielt eine heftige Predigt gegen die Anthropomorphiten. Des Anthropomorphismus bezüchtigten nämlich die Origenisten ihre Gegner insofern, als diese an der allegorisirenden Schriftauslegung des Origenes Anstoß nahmen und den Satz bekämpften, Adam hätte durch die Sünde das göttliche Ebenbild verloren. Dieß war nun freilich noch nicht Anthropomorphismus; in der That gieng aber eine extreme Anti-Origenistenpartei so weit, daß sie im geflissentlichen Gegensatze zu Origenes die anthropomorphistischen Ausdrücke der Schrift buchstäblich nahm und den Menschen auch dem Leibe nach für ein Ebenbild Gottes erklärte. Zu dieser Klasse von Anti-Origenisten gehörte nun Epiphanius durchaus nicht; daher er denn auch, sobald Johannes seine Predigt gegen den Anthropomorphismus geendet, nochmals das Wort nahm, und vor dem versammelten Volke erklärte, daß er mit der Rede des Johannes vollkommen einverstanden sei, nur könne er den Origenismus ebenso wenig als den Anthropomorphismus bil-

[1]) Origenes haereticus quid ad me, qui illum in plerisque haereticum non nego? Erravit de resurrectione corporis, erravit de animarum statu, de diaboli poenitentia; et quod his majus est, Filium Dei et Spiritum Sanctum in Commentariis Isaiae Seraphim esse testatus est. . . . . At idem et Scripturas in multis bene interpretatus est, et Prophetarum obscura disseruit, et tam novi quam veteris Testamenti revelavit maxima sacramenta. Si igitur, quae bona sunt, transtuli; et mala vel amputavi vel correxi vel tacui, arguendus sum, cur per me Latini bona ejus habeant et mala ignorent? Si hoc crimen est, arguatur Confessor Hilarius . . . . sit in culpa ejusdem confessionis Vercellensis Eusebius. . . . . Taceo de Victorino Pictaboniensi et ceteris, qui Origenem in explanatione dumtaxat Scripturarum secuti sunt. . . . . Ep. 36 (ad Vigilantium), Opp. (ed. Martianay) Tom. IV, P. II, p. 276.

ligen. Hieronymus brach auf Mahnung des wieder in sein Bisthum heimkehrenden Epiphanius sammt den übrigen Mönchen von Bethlehem bis auf Weiteres die Gemeinschaft mit Johannes ab; Epiphanius aber richtete an Johannes ein Schreiben, in welchem er sein Auftreten in Jerusalem rechtfertigte, und auf die anstößigen Puncte der origenistischen Lehre aufmerksam machte [1]). Origenes lehre in den Büchern περὶ ἀρχῶν, daß der göttliche Sohn den ewigen Vater, der heilige Geist den Sohn nicht zu schauen vermöge. Demgemäß ist Origenes der Vorläufer und Urheber des Arianismus. — Weiter sage Origenes, daß die Menschenseelen vor ihrer Einleibung als Engel des Himmels präexistirt hätten und zur Strafe für ihre Abkehr von Gott in irdische Leiber verwiesen worden wären; er erklärt σῶμα durch σῆμα (Grabmal), indem der Leib ein Grab und Kerker der Seele sei. Demgemäß wären die Worte: Crescite et multiplicamini nicht Worte des Segens, sondern des Fluches. Welcher Widersinn! Die Thierfellröcke 1 Mos. 3, 21 deutet Origenes auf die Menschenleiber, und fragt, ob denn Gott ein Gerber oder Kürschner sei, daß man ihm zumuthen wolle, den Menschen wirkliche Kleider aus Thierfell angefertiget zu haben? Aber, geht denn aus der biblischen Erzählung nicht unzweifelhaft hervor, daß Adam bereits vor dem Falle einen irdischen Leib hatte? Nennt Adam die Eva nicht Bein von seinem Gebein, Fleisch von seinem Fleisch u. s. w.? Das Paradies soll der Himmel gewesen sein, die Bäume des Paradieses sollen englische Kräfte bedeuten. Aber die Schrift redet nicht von einem Herabstoßen, sondern von einem Hinausstoßen Adam's aus dem Paradiese; sie bezeichnet dasselbe als einen irdischen Ort, wenn sie Adam nach seiner Vertreibung aus demselben contra Paradisum wohnen läßt; sie nennt die vier Flüsse, welche aus dem Paradiese ausströmten und heute noch allbekannte Wasser sind, mit Namen. Auch die Wasser über und unter dem Firmamente, deren die Schrift gedenkt, verwandelt Origenes in englische und dämonische Kräfte, um so in jeder Weise die Schöpfung der sichtbaren und irdischen Welt durch Gott aus

---

[1]) S. Epiphanii episcopi Constantiae Cypri epistola ad Joannem episcopum Hierosolymitanum. Divo Hieronymo presbytero interprete. Abgedruckt in Epiphan. Opp. (ed. Petav.) Tom. II, p. 312—317.

der Schrift wegzuerklären. Eine selbstverständliche Consequenz dieser Anschauungen ist die Läugnung der Auferstehung im Fleische; welchem Irrthume Origenes schließlich auch jenen der Wiederbeseligung und Wiedereinsetzung des Teufels in seinen Principat beifügt [1]).

Diese Zuschrift erreichte den beabsichtigten Zweck nicht. Ebenso wenig gelang es dem Patriarchen Theophilus von Alexandrien, welcher vermittelnd eingreifen wollte, den Bischof von Jerusalem zu begütigen. Der von Theophilus abgesendete Priester Isidor stellte sich vielmehr selber auf die Seite des Bischofes Johannes, und scheint auch den Theophilus umgestimmt zu haben, indem dieser in einem um dieselbe Zeit an Papst Siricius gerichteten Schreiben den Epiphanius des Anthropomorphismus beschuldigte. Johannes aber griff in einem Briefe an Theophilus sowol den Epiphanius als den Hieronymus heftig an, wodurch Letzterer (a. 397) zu seiner Epistola ad Pammachium adversus haereses Joannis provocirt wurde. Hieronymus rügt in dieser Epistel das zweideutige, hinterhältige, charakterlose Verhalten des Johannes; in seinem Briefe an Theophilus sei derselbe geflissentlich jeder bestimmten Erklärung über seine origenistischen Meinungen ausgewichen, und habe sich nur gegen gewisse andere Irrthümer erklärt, die ohnehin Niemand den Origenisten beilegt. Auf den Vorwurf, mit Origenes die Meinung zu theilen, daß der Sohn den Vater, der heilige Geist den Sohn nicht schaue, antwortet Johannes mit der Betheurung, daß er Sohn und Geist für unsichtbare Wesen halte; als ob nicht auch die Engel unsichtbare Wesen wären! Dem Vorwurfe, daß er sich zur Lehre von der Präexistenz der Menschenseelen bekenne, begegnet er mit der Versicherung, daß nach seiner Ansicht die Menschenseelen weder aus der Substanz Gottes ausgeflossen, noch aus Engeln in Seelen verwandelt worden seien; wobei er sich insgeheim vorbehält, den Namen Engel eben nur von jenen reinen Geistern zu gebrauchen, welche nicht in Menschenseelen verwandelt worden seien. Rücksichtlich der Lehre von der Auferstehung der Leiber macht er sich ähnlicher Mentalreservationen schuldig; er ereifert sich gegen die Anschuldigung, die Auferstehung der Leiber zu läugnen; hütet sich aber weislich, auch nur ein einziges Mal von

---

[1]) Eine umständlichere Widerlegung widmet Epiphanius den Lehren des Origenes in seinem Panarium adv. haereses, Haer. 64.

einer Auferstehung des „Fleisches“ [1]) zu reden. Und doch war es eben dieser Punct, über welchen er sich hätte verantworten sollen. Das günstige Zeugniß des Isidorus für Johannes beweist schon aus diesem Grunde gar Nichts, weil Isidorus selber Origenist ist, und demgemäß schon im Voraus, ehe er von Alexandrien nach Jerusalem kam, mit Johannes einverstanden war.

§. 271.

In demselben Jahre, in welches der letzterwähnte Brief des heiligen Hieronymus fällt, reiste Theophilus selber nach Palästina, und brachte eine Versöhnung der Parteien zu Stande; Hieronymus und die übrigen Mönche von Bethlehem traten wieder in die kirchliche Gemeinschaft mit Bischof Johannes zurück. Kurz darauf begab sich Rufinus nach Rom, und übersetzte daselbst auf Bitten seines Freundes Macarius die Apologia pro Origene des Pamphilus [2]); der Übersetzung fügte er eine Abhandlung de adulteratione librorum Origenis bei [3]), in welcher er zu beweisen suchte, daß die häretisch lautenden Stellen in den Werken des Origenes sämmtlich von Ketzern unterschoben oder gefälscht worden seien; es sei dem Origenes hierin so ergangen, wie einem Clemens Romanus bezüglich seiner Recognitionen, einem Clemens Alexandrinus, einem Dionysius Alexandrinus, um dessen kirchliche Ehre Athanasius sich angenommen; Origenes selber habe sich in Briefen an seine Freunde über dieses Mißgeschick seiner Schriften beklagt. Dieser Schutzschrift für Origenes ließ Rufinus eine Übersetzung des Werkes περὶ ἀρχῶν nachfolgen, in welcher er, wie er in der an Macarius gerichteten Vorrede angibt [4]), die anstößigen und bedenklichen Stellen wegließ, um sie durch correct lautende Stellen aus anderen Werken des Origenes zu ersetzen. Gleich Eingangs der Vorrede erklärt er, in seinem Vorhaben, das Periarchon zu übersetzen, sich ganz bescheiden seinem Freunde und Col-

---

[1]) „Fleisch“ ist nach Hieronymus: soliditas carnium, sanguinis liquor, crassitudo nervorum, venarumque perplexio et ossium durities.

[2]) Die Übersetzung des Rufinus ist abgedruckt in Hieron. Opp. V (ed. Martianay), p. 218—249.

[3]) L. c., p. 249—254.

[4]) Vorrede und Fragmente der Übersetzung L. c., p. 254—259.

legen Hieronymus anschließen zu wollen, der, freilich viel glänzender, den origenistischen Commentar zum Hohenliede lateinisch wiedergegeben, und bei dieser Gelegenheit versprochen habe, viele andere Schriften des Origenes lateinisch bearbeiten zu wollen. Im Übrigen fürchtet Rufinus, es dem Hieronymus nicht gleichthun zu können, welcher durch seine Dollmetschung des Origenes diesen als den größten Lehrer der Kirche nach den Aposteln habe erscheinen lassen.

Sowol die Übersetzung als die ihr vorausgeschickte Vorrede erregten in Rom Aufsehen; man nahm für und gegen Origenes Partei, und zwei Freunde des Hieronymus, Pammachius und Oceanus, schickten die Arbeit des Rufinus nach Palästina, mit der Bitte, Hieronymus möge ihnen eine treuere Übersetzung besorgen. Hieronymus entsprach der Bitte; seine Übersetzungsarbeit ist nicht mehr vorhanden, wol aber sein Antwortschreiben an die beiden Freunde [1]). Er beschwert sich in demselben, daß man ihn für einen Origenisten ausgeben wolle. Allerdings habe er in seiner Vorrede zur Übersetzung des Hohenliedes und im Prologe zu seiner Schrift de hebraicis nominibus sich über Origenes lobend geäußert; damit sollte aber keine Zustimmung zu den irrigen Sätzen des Origenes ausgesprochen sein: Laudavi interpretem, non dogmatisten; ingenium, non fidem; philosophum, non apostolum. Wer seine wahre Meinung über Origenes kennen lernen wolle, lese seinen Commentar zum Ekklesiastes und zum Briefe an die Epheser. Die Leistungen eines geistvollen Mannes anerkennen und benützen, sei kein unkirchliches Vergehen; sonst müßte man auch den heiligen Cyprian anklagen, der nicht verschmähte, aus Tertullian's Schriften zu lernen. Sollte man darum, weil z. B. Apollinaris und Eusebius wider die rechte Lehre verstießen, ihren rühmlichen Leistungen, der Schrift des Apollinaris gegen Porphyrius, der Kirchengeschichte des Eusebius das verdiente Lob versagen? [2]) Hieronymus bekennt,

---

[1]) Ep. 41. Opp. IV, P. II, p. 341 ff.

[2]) Dasselbe gelte von Lactantius: Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus Sancti negat substantiam; et errore judaico dicit eum vel ad Patrem referri vel ad Filium; et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. Quis mihi interdicere potest, ne legam Institutionum ejus libros, quibus contra gentes scripsit fortissime; quia superior detestanda est? O. c., p. 345.

bei Apollinaris, bei Didymus in die Schule gegangen zu sein und Vorträge über die Schrift angehört zu haben; ja er habe sich für gute Bezahlung den Hebräer Bar Anina, einen zweiten Nikodemus, als Sprachlehrer gehalten. Ob man ihm hieraus ein Verbrechen machen wolle? Oder sollte er durch einen freundlichen Danksagungsbrief an Didymus einer unerlaubten Handlung sich schuldig gemacht haben? Er gesteht, in seiner Jugend den Origenes den Lehrer der Kirche genannt zu haben; er gesteht, gesagt zu haben, daß Origenes durch seine sonstigen Schriften alle Anderen, in seiner Auslegung des Hohenliedes aber sich selbst übertroffen habe. Hätte er den Mann, dem er unbestritten viel verdankte, schmähen sollen? Und in der That, Origenes verdiene es, daß man seine außerordentlichen Leistungen bewundere; aber es heißt seinem Andenken schlecht dienen, wenn man jene Arbeiten hervorziehen wolle, mit deren Übersetzung sich aus guten Gründen bisher noch kein lateinischer Schriftsteller habe befassen wollen, die Schriften de resurrectione, de principiis, die *στρωματέας* und die *τόμους*. Im Übrigen sei das ganze Unternehmen des Rufinus schon darum ein verfehltes, weil zwei gewiß sachkundige Verehrer des Origenes, Eusebius und Didymus, die Irrthümer desselben eingestehen; Eusebius, indem er darlegt, daß Origenes wirklich Das gelehrt habe, was man ihm zur Last legt — Didymus, indem er mildernde Auslegungen (oder eigentlich Umdeutungen) für nöthig erachtet. Ob Pamphilus Verfasser der von Rufinus übersetzten Schutzschrift sei, stehe dahin; Hieronymus hält es sogar für unwahrscheinlich, aus inneren und äußeren Gründen. Und gesetzt, Pamphilus, der Bekenner Christi und des nach ihm zu Nicäa declarirten Glaubens an die Gottheit Christi, hätte früher mit Origenes geirrt, so wäre zu erinnern, daß er in der Periode seiner Irrung eben noch kein Martyr und kein Heiliger gewesen sei. Daß die anstößigen Lehren des Origenes durch Interpolationen der Häretiker in die Schriften des Origenes gekommen seien, ist schon darum nicht glaublich, weil sich nicht denken läßt, daß auf diese Weise alle, auch die in den Händen der Rechtgläubigen befindlichen Abschriften seiner Werke hätten verdorben werden können; Origenes selber spricht dagegen, wenn er in einem Schreiben an Papst Fabianus beklagt, daß seine Schriften ungefeilt und unverbessert durch die voreilige Eilfertigkeit seines Freundes Ambrosius wären veröffentlichet worden.

Hieronymus gedenkt in dem ganzen eben vorgeführten Schreiben des Rufinus mit keiner Silbe; er wendete sich aber in einer kürzeren Zuschrift unmittelbar an denselben [1]), und verbat sich, übrigens ohne alle Heftigkeit und Bitterkeit, die von Rufinus, welchen er an seinem Stile erkannt zu haben glaubt, ihm gespendeten laudes figuratas, die er aus Schonung gegen den Freund, trotz alles vorliegenden Anlasses, nicht in ähnlicher Weise erwidern möchte. Weniger nachsichtig zeigte sich Papst Anastasius, der früher von dem origenistischen Streite keine Notiz genommen, nunmehr aber sich aufgefordert fühlte, den mittlerweile in seine Heimath Aquileja gereisten Rufinus zur Verantwortung seiner Meinungen und Handlungen nach Rom zu rufen. Rufinus kam nicht, suchte sich aber brieflich zu rechtfertigen [2]). Er bekennt sich zur kirchlichen Dreieinigkeitslehre, zur kirchlichen Lehre von der Auferstehung der Leiber, die bei der Auferstehung von ihrer jetzigen Beschaffenheit einzig durch ihre Incorruptibilität unterschieden sein werden; ebenso betheuert er seinen Glauben an die Ewigkeit der Strafen des Satans. Bezüglich des Ursprunges der Seelen läßt er es dahin gestellt sein, welche der drei verschiedenen Ansichten im Rechte sein möge; ob der von Tertullianus, Lactantius u. A. vertretene Traducianismus, oder die Ansicht Jener, welche bei jeder neuen Körpererzeugung eine neue Seele von Gott geschaffen werden lassen, oder endlich Diejenigen, welche wie Origenes und einige andere griechische Lehrer angenommen haben, daß Gott damals, als er die Substanz aller Dinge setzte, auch alle Menschenseelen geschaffen habe, die nunmehr nacheinander in die im Laufe der Generationen entstehenden Körper einträten. Die Kirchenlehre enthalte hierüber nichts Näheres; sie sage einzig, daß Gott der Schöpfer der Seelen und Leiber sei. Seine Übersetzungsarbeit glaubt Rufinus für ein ganz unverfängliches Unternehmen halten zu dürfen; sollten in dem Werke des Origenes sich tadelnswerthe Behauptungen finden, so habe sie der Autor, nicht der Übersetzer zu vertreten. — Anastasius war mit dieser letzteren Ansicht des Rufinus nicht einverstanden; er sieht, wie er in seinem Schreiben an den Bischof von Jerusalem

---

[1]) Ep. 42, L. c., p. 348.

[2]) Rufini ad Anastasium urbis Romae Episcopum Apologia de fide sua. In Hieron. Opp. V, p. 159. 160.

bemerkt [1]), in der Art und Weise, wie Rufinus seine Aufgabe gefaßt, eine Billigung der origenistischen Lehre, und ein Bestreben, sie in der lateinischen Kirche zu verbreiten; dagegen glaubt Anastasius Einsprache thun zu müssen, und erwähnt, daß er bereits ein kaiserliches Verbot gegen die Lesung und Verbreitung der Schriften des Origenes erwirkt habe.

§. 272.

Rufinus gab sich indeß nicht zufrieden, und suchte in einer gegen Hieronymus gerichteten Schrift [2]) sowol sein Unternehmen zu rechtfertigen, als auch zu zeigen, daß Hieronymus nicht wol thue, seine eigene Vergangenheit durch Verunglimpfung des Origenes zu verläugnen. Die der origenistischen Lehre zur Last gelegten Irrthümer beruhen zum großen Theile in der Einbildung der Gegner; und jedenfalls, meint Rufinus, sei es ungerecht, die wirklichen Irrungen des Origenes sofort auch ihm, weil er an Origenes großes Interesse nehme, unterzulegen. Er sei sich ja doch auch einer kirchlich gläubigen Gesinnung bewußt, und es sei ihm nie in den Sinn gekommen, Derlei zu behaupten, was ihm unter dem Namen des Origenismus unterstellt werde. Er sei durch anerkannt kirchliche und ausgezeichnete Männer, die später als Bischöfe Zierden der Kirche geworden sind, durch Chromatius, Jovinus und Eusebius (von Vercelli) in die christliche Lehre eingeführt worden; er sei in seiner Vaterstadt (Aquileja) gelehrt worden, bei der Recitation des apostolischen Glaubensbekenntnisses unter Bekreuzung der Stirne zu sagen: Credo . . . . . in hujus carnis resurrectionem. Nur müsse man nicht so weit gehen und annehmen wollen, daß das Fleisch mit der corruptela membrorum, mit den Reizungen sinnlicher Gaumenlust und Fleischeslust wieder auferstehen werde. Dieß wäre nicht christlich, sondern jüdisch gedacht. Was einen anderen, mit der origenistischen Auferstehungslehre in Zusammenhang gebrachten Punct anbelangt, nämlich die Präexistenz der Seelen und weiterhin noch die endliche ἀποκατάστασις τῶν πάντων, so nehme es sich höchst übel

---

[1]) Hieron. Opp. V, p. 260. 261.

[2]) In Hieronymum Invectivarum Libri duo. In Hieron. Opp. V, p. 261—302.

aus, wenn Hieronymus sich zum Ankläger des Origenes aufwerfe, möge dieser nun wie immer gedacht haben. Denn die sinnliche Präexistenz der Menschenseelen sei in des Hieronymus Erklärung zum Epheserbriefe klar und unverkennbar ausgesprochen; und ebenso weist er dem von Gott abtrünnig gewordenen Engel einen, freilich nicht höchsten, sondern den seligen Menschen untergeordneten Platz im Reiche der zukünftigen Seligkeit an. Die Wesensverschiedenheit zwischen Engel und Menschenseele wird von Hieronymus wiederholt in Abrede gestellt, der Leib in origenistischer Weise als Kerker der Seele bezeichnet. Indeß auch abgesehen hievon sei es eine Unbilligkeit, gerade den Origenes so rücksichtslos zu verfolgen, während man das Andenken anderer ihm geistesverwandter Männer, eines Clemens Alexandrinus, Didymus, Gregor von Nyssa ehrt, die denn doch erweislich sich gleichfalls nicht ganz von Irrthümern frei zu erhalten gewußt haben. Man bürdet dem Origenes die Meinung auf, daß der Sohn den Vater nicht schaue, und versteht unter dem Nichtschauen ein Nichterkennen; wer den Origenes richtig auffaßt, erkennt leicht, daß es sich hier lediglich um ein leibliches Nichtschauen, somit um eine Urgirung der reinsten Geistigkeit des Sohnes und des Vaters, und um Beseitigung anthropomorphistischer Vorstellungen handle.

Wir übergehen die von großer Gereiztheit zeugenden Anschuldigungen, mit welchen Rufinus den persönlichen Charakter des Hieronymus belastet; sie füllen fast das ganze zweite Buch der Invectiven, und wollen den Hieronymus als einen charakterlosen, bis zur cynischen Rohheit und Selbstwegwerfung schmähsüchtigen Menschen erscheinen lassen. Hieronymus vertheidigte sich gegen die Anklagen seines ehemaligen Freundes in einer an Pammachius und Marcella gerichteten Schrift [1]). Er hebt nochmals das ganz ungeeignete und kritiklose Beginnen des Rufinus hervor, das erste Buch der von dem Arianer Eusebius abgefaßten Schutzschrift für Origenes als ein Werk des Martyrers Pamphilus ausgeben zu wollen; Rufinus mußte doch aus den übrigen fünf Büchern des Werkes, die auf das erste Buch öfter zurückweisen, entnehmen, daß alle sechs Bücher das Werk Eines Verfassers seien; und wenn ihm Eusebius

[1]) Apologia adversus Rufinum, Libri duo. Diesen zwei Büchern folgte als Antwort auf eine Zuschrift des Rufinus später noch ein drittes Buch.

als Verfasser der genannten fünf Bücher bekannt war, wie konnte er sich verhehlen, daß auch das erste von Eusebius herrühre![1]) Zudem sagt Eusebius in seiner Biographie des Pamphilus ausdrücklich, daß Pamphilus außer seinen Briefen an Freunde nichts Geschriebenes hinterlassen habe. Der Vorwurf des wetterwendischen Umschlagens, welchen Rufinus gegen Hieronymus schleudert, erinnert diesen an einen ähnlichen, welcher dem Bischof und Martyr Methodius von Eusebius gemacht worden; und sehr leicht könnte diese Erwähnung des Eusebius dem Rufinus Anlaß werden, auch dieß rügend hervorzuheben, daß Hieronymus einst mehrere Werke des Eusebius übersetzt habe. Hieronymus begreift nicht, warum Rufinus gerade ihm die Übersetzung und Bearbeitung origenistischer Schriftcommentare zum Vorwurfe mache, und nicht auch einem Hilarius, Victorinus, Ambrosius? Vor Kurzem war zu hören, daß Rufinus, als er eine vom Patriarchen Theophilus abgefaßte Auseinandersetzung der origenistischen Irrthümer vorlesen hörte, sich die Ohren verhalten, und über so widerchristliche Dinge Zeter gerufen habe; waren ihm, dem eifrigen Verehrer des Origenes, diese empörenden Dinge früher so ganz und gar unbekannt? Die Anführungen des Rufinus aus des Hieronymus Commentare zum Epheserbriefe beweisen, daß Rufinus die bezüglichen Stellen gar nicht genau angesehen und nicht im Contexte gelesen habe; denn sonst hätte er doch bemerken müssen, daß die Auslegungen, die er als des Hieronymus Meinungen ansieht, als Meinungen eines Anderen erwähnt, und im Nachfolgenden schonend zurückgewiesen werden. Dahin gehören eben jene Ansichten über Präexistenz der Menschenseelen, vorzeitlichen Fall der Menschenseelen u. s. w., welche Rufinus seinem Freunde als einst gehegte Irrthümer aufbürden will. Die Origenisten entrüsten sich darüber, daß Hieronymus ihnen die zeitweilige Erlaubtheit der Unwahrheit als origenistische Lehre nachsage. Nun, im sechsten Buche der Stromata des Origenes ist ausdrücklich zu lesen, man habe mit Plato dafür zu halten, daß zwar Gott das Lügen nicht

---

[1]) Der Vorwurf des Rufinus, daß ja auch Hieronymus früher an die Autorschaft des Pamphilus geglaubt habe, veranlaßt den Hieronymus, auf diesen Punct im dritten Buche der Apologie nochmals zurückzukommen, und über seine nachträglichen Nachforschungen und Entdeckungen in der Bibliothek zu Cäsarea zu sprechen. Vgl. Hieron. Opp. Tom. IV, P. II, p. 447 ff.

ziene, dem Menschen hingegen Unwahres zu reden nicht schlechterdings verwehrt sein könne; der Lehrer greife, zu den noch unentwickelten Fassungskräften seiner Schüler sich herablassend, mit Recht mitunter zu irgend einer Fiction, um mittelst derselben sich verständlich zu machen; es könne aber, was dem Lehrer zusteht, den Schülern niemals erlaubt sein. Es ist durchaus verfehlt, mit dieser Maxime das Verhalten des Hieronymus zusammenstellen zu wollen, der, obwol er einmal geschworen, alle profane Gelehrsamkeit fahren lassen zu wollen, noch immerhin nicht selten classische Reminiscenzen in seine Schriften einfließen lasse. War doch jener Schwur nur in einem beängstigenden Traume gethan worden; wer hat je angenommen, daß ein geträumter Schwur verbindlich sei!

Hieronymus führt weiterhin noch aus, daß Rufinus über die ihm zur Last gelegte Hinneigung zu origenistischen Meinungen sich durchaus nicht genügend gerechtfertiget habe. Trotz seiner Versicherung, an die Auferstehung des Fleisches in streng kirchlichem Sinne zu glauben, wich er doch der Frage aus, ob die Leiber mit ihrer geschlechtlichen Beschaffenheit wieder erstehen werden. Er läßt es, vielleicht ohne Absicht, unentschieden, ob er dem Teufel eine andere ewige Pein, als die der marternden Selbstvorwürfe zuerkennen wolle. Geradezu lächerlich ist es, wenn er in seinem Briefe an Papst Anastasius über den möglichen Ursprung der Seelen drei Meinungen anführt und beifügt, gestehen zu müssen, daß er nicht wisse, welche die rechte sein möge. Nebenbei ist nicht zu verkennen, daß er sich einer Verurtheilung der traducianischen Ansicht geflissentlich enthält, um nicht auch die origenistische Ansicht verdammen zu müssen. Gänzlich unhaltbar ist die Auslegung der origenistischen Behauptung, daß der Sohn den Vater nicht schaue; Rufinus gibt eine von Didymus zur Noth ersonnene mildernde und entschuldigende Erklärung für des Origenes eigene Erklärung aus. Ebenso sehr mißglückte ihm die Entschuldigung oder Rechtfertigung seines Vorhabens, das Werk *περὶ ἀρχῶν* unter den Abendländern bekannt machen und verbreiten zu wollen. Wenn das Werk eingestandenermaaßen die anstößigsten Irrthümer enthält, wie kann man es der besonderen Beachtung der Zeitgenossen empfehlen wollen! Wenn er ihnen Preiswürdiges und Lehrreiches bieten wollte, so fand er in den Homilien und moralischen Schrifterklärungen des Origenes das Gewünschte; durch Übersetzung solcher Arbeiten konnte er sich

den Dank seiner Zeitgenossen verdienen. Eben deßhalb ist es aber auch ungehörig, um nicht zu sagen, unredlich, wenn Rufinus zur Rechtfertigung seiner Übersetzungsarbeit sich auf die vorausgegangene Bearbeitung origenistischer Schriften durch Hieronymus beruft. Er klagt über die Fälscher origenistischer Schriften, und erlaubt gelegentlich sich selber an dem Briefe des Origenes an Demetrius willkürliche Änderungen, nicht bloß an den Worten, sondern auch am Sinne der Worte. Um die Thatsache häretischer Fälschungen sicher zu stellen, führt er unerweisliche oder falsche Thatsachen über angebliche Entstellung der Schriften anderer berühmter Männer an, und läßt an einem Werke Cyprian's geschehen, was einem tertullianischen Buche widerfuhr u. s. w. Rufinus ist so leichtgläubig oder übelwollend, daß er einen unterschobenen Brief für ächt hält, welcher dem Hieronymus eine reuige Selbstanklage in den Mund legt, darüber, daß er mit dem Studium des hebräischen Bibeltextes sich beschäftiget habe und hiedurch dem ehrwürdigen Ansehen der Septuaginta nahe getreten sei!

In einem dieser Apologie nachträglich noch beigefügten dritten Buche beschwert sich Hieronymus über die Bitterkeit und Aufgeregtheit des Rufinus, der in ihm den Freund, und zwar den immer noch schonenden Freund gar so sehr verkenne. Er erläßt ihm zwar nicht, seine Mißgriffe und Irrthümer in sachlicher und persönlicher Beziehung zu erfahren, mahnt ihn jedoch in versöhnlichster Weise, von einem Streite abzulassen, der ihnen Beiden, deren jeder doch rechtgläubig sein wolle, durchaus keine Freude machen, auf ihre grauen Haare aber nur Unehre häufen könnte. Ob Rufinus der Mahnung seines Freundes Gehör gegeben, ist nicht bekannt; aus einem Briefe des Hieronymus (ep. 94) möchte man schließen, daß die Entfremdung eine dauernde geworden sei und Rufinus seine Irrthümer zeitlebens nicht widerrufen habe.

§. 273.

Ein zweiter Origenistenstreit entbrannte um dieselbe Zeit in Ägypten, welcher sich in seinem Verlaufe bis nach Constantinopel verzweigte und die Absetzung des heiligen Chrysostomus herbeiführte, weil dieser, zuwider den Wünschen des zudem noch übel berichteten alexandrinischen Patriarchen Theophilus, die von diesem vertriebenen

sie auch in Palästina keine ruhige Stätte gefunden hatten, liebreich aufnahm und unterstützte, ohne sie jedoch vor vollzogener Aussöhnung mit Theophilus zur Kirchengemeinschaft zulassen zu wollen. Die genannten vier Mönche (Dioscur, Ammonius, Euthymius, Eusebius) gehörten, wie alle geistig Geweckteren unter den nitrischen Mönchen, zur origenistischen Partei, während die große Schaar der übrigen dem Anthropomorphismus anhieng. Theophilus hieng ursprünglich mit der Origenistenpartei dieser Mönche befreundet zusammen, und zeichnete namentlich die vier gelehrtesten unter ihnen, die von ihrer Leibeslänge ihren eigenthümlichen Namen hatten, durch sein besonderes Vertrauen aus; den Dioscur weihte er zum Bischof vom Hermopolis. Von a. 399 angefangen trat in seinem Verhalten gegen sie ein Wendepunct ein; nachdem er noch in dem Osterbriefe dieses Jahres gegen die Anthropomorphiten geeifert, die ihn dafür, in dichten Haufen gegen Alexandrien heranrückend, am Leben bedrohten, erklärte er sich nunmehr gegen die Origenisten und nahm die Anthropomorphiten gegen sie in Schutz. Auf der Synode zu Alexandrien a. 400 wurden die origenistischen Lehren feierlich verdammt, und deren Bekenner, auch die langen Brüder (mit Ausnahme Dioscur's) mit dem Banne belegt [1]). Unmittelbar darauf folgten die antiorigenistischen Synoden zu Jerusalem und die von Epiphanius in Cypern berufene. Theophilus erklärte sich noch weiter in den Osterbriefen von a. 401, 402 und 404 gegen die Origenisten, und setzte sich mit Hieronymus [2]) und anderen Gegnern des Origenismus in Verbindung, um eine Verdammung desselben in anderen Kirchenprovinzen zu erwirken. Diese Absicht wurde auch zum Theile erreicht. Die Bischöfe Simplicianus von Mailand, Chromatius von Aquileja, und, wie bereits erzählt, Papst Anastasius verdammten die origenistischen Lehren; auch die vorerwähnte Synode zu Jerusalem kam auf Theophilus' Anregung zu Stande. Hieronymus übersetzte mehrere der Osterbriefe des Theophilus [3]), und machte die

[1]) Mansi III, p. 752.

[2]) Vgl. den Briefwechsel des Hieronymus mit Theophilus und Epiphanius in Hieron. Opp. Tom. IV, P. II, p. 597—600. — Leider ließ sich Hieronymus aus Freundschaft für Theophilus zur völligen Ver[illegible] des heiligen Chrysostomus hinreißen. L. c., p. 727, Ep. 88.

[3]) [illegible], P. [illegible], p. [illegible]—727.

Abendländer mit der in ihnen enthaltenen Kritik des Origenismus bekannt. Die Origenisten können an der christlichen Osterfreude der Rechtgläubigen nicht theilhaben — sagt Theophilus — weil sie nicht den rechten Glauben an Christus haben. Nach ihnen hätte die Seele Christi präexistirt, ehe sie, mit Christi irdischem Leibe vereiniget, dem Logos zu eigen geworden ist. Die Lehre von der Präexistenz der Seele vergesellschaftet sich bei Origenes mit einer ungerechten und schriftwidrigen Verachtung der Materie und sichtbaren Schöpfung (vgl. dagegen Röm. 1, 20), welche Gott nur wegen des Geisterfalles hervorzubringen sich genöthiget gesehen habe. Origenes verkennt demnach, daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Geschöpfe zur Schönheit der Schöpfung gehört. Wäre die Materie etwas Schlechtes, so wäre es ja Gottes unwürdig gewesen, Fleisch anzunehmen, und die Erlösung könnte lediglich in der Befreiung der Menschen von ihren Leibern bestehen. Auch die in der Geisterwelt von Natur aus statthabende Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit verkennt Origenes, wenn er behauptet, daß die Gott treu gebliebenen Himmelsgeister erst im Gegensatze zu den von Gott abgefallenen und in Dämonen verkehrten Engeln Fürsten, Mächte, Kräfte, Throne und Herrschaften geworden seien. Er verletzt die Pietät der christlichen Gläubigkeit und verstößt gegen die Idee der göttlichen Erhabenheit und Größe, wenn er das göttliche Wirkungsvermögen beschränkt. Nach ihm hat Gott so viele Geschöpfe hervorgebracht, als er zu beherrschen im Stande ist, steht also nicht mit schöpferischer Freiheit über seinen Werken, so daß demnach ein ächter menschlicher Künstler in dieser Beziehung relativ höher steht, als Gott selbst. Der heilige Geist und der Sohn Gottes sollen nur auf vernünftige Wesen wirken können, der Bereich der irrationalen Dinge sei ihrer Wirksamkeit nicht zugänglich. Aber heiliget der göttliche Geist nicht das Taufwasser, werden die Abendmahlselemente Brot und Wein nicht unter vorausgegangener Anrufung des heiligen Geistes consecrirt? Sagt nicht der Psalmist, daß der Geist des Herrn die ganze Schöpfung durchdringt? Hat der Sohn Gottes nicht den Lazarus von den Todten erweckt, das Brot wunderbar vervielfältiget, dem Sturme und den Wogen des Meeres geboten? Origenes beschränkt die Macht der göttlichen Vorsehung auf die überirdischen Welten, auf Erden muß etwa der Schatten Petri bewirken, was Christus nicht vermocht hätte. Aber freilich, was ist Christus?

Nicht etwa der menschgewordene Gott, sondern eine eingeleibte Seele, einer der Geister, welche auf die Erde herabsanken. Nicht auf den Logos, sondern auf die Seele Christi bezieht Origenes die paulinischen Worte Phil. 2, 6 ff.: Qui cum in forma Dei esset ..... Wenn die Menschenseelen in forma Dei zu sein vermögen, besteht da noch ein Wesensunterschied zwischen Gott und den Menschenseelen oder sonstigen geschaffenen Geistern? Nach Origenes ist Christus nicht, wofür ihn der Apostel erklärt, der Schöpfer aller Dinge; und ebenso ist es unwahr, daß Christus im Himmel ewig herrschen werde; muß doch der von Gott abgefallene Lucifer dereinst wieder in seine oberste, über allen Geistern erhabene Stellung einrücken. Ebenso wenig ist es wahr, daß Christus den Tod besiegt habe; die mors secunda ist nach Origenes ewige Vernichtung der Leiber, mithin behauptet der Tod einen letzten Sieg gegen die unausreichende Macht des Erlösers. Man sieht, das Denken des Origenes ist durch und durch von heidnischer Philosophie getränkt, womit auch seine Beschönigung der Magie zusammenhängt, während diese in der Schrift als dämonischer Trug erscheint, gegen welchen die Heiligen in der Kraft Gottes gekämpft und gerungen haben, um ihn zu zerstören und zu vernichten.

§. 274.

Die geschilderten Vorgänge hatten wesentlich dazu beigetragen, dem Urtheile der kirchlichen Welt eine entschiedene Richtung zu geben; die durch die ununterbrochenen Kämpfe mit mannigfaltigen Häresien gesteigerte theologische Akribie trug das Ihrige dazu bei, diese Richtung zu befestigen. Indeß wurde Origenes im Laufe des fünften Jahrhunderts selten genannt; wenn es das eine oder andere Mal geschah, so konnten seine theologischen Irrthümer nicht unerwähnt bleiben. Vincentius von Lerins, der seinem Geiste, seiner Gelehrsamkeit, seinen Tugenden, seinem christlichen Glaubensmuthe, seinem Ruhme eine glänzende Lobrede hält [1]), und seine Bewunderung bis zu dem Ausrufe steigert, man fühle sich versucht, lieber mit Origenes zu irren, als mit Anderen das Wahre zu treffen — kann nicht

[1]) Commonitorium adversus omnes haereses, c. 17.

umhin, ihn als einen Solchen zu schildern, der von der Einfalt des wahren Glaubens abgekommen sei, und aus einer mit derselben unverträglichen falschen Geistesvornehmheit die kirchlichen Lehrüberlieferungen nicht nach Gebühr geachtet habe. Mag sein, daß seine Schriften von Anderen verfälscht worden seien; Vincentius will dieß sogar gerne annehmen, da nicht bloß Rechtgläubige, sondern selbst Ketzer es behaupten [1]). Dieser Umstand ändere jedoch Nichts an dem nachtheiligen Einflusse der Schriften, die unter seinem Namen gehen; man mißbraucht sein Ansehen, um Irrthümern Eingang zu verschaffen. Sulpicius Severus [2]) findet es unbegreiflich, daß ein Mann sich selber so sehr unähnlich sein könne wie Origenes, der auf der einen Seite nach den Aposteln seines Gleichen nicht habe, in anderen Dingen aber so schändlich geirrt habe, wie kein Anderer. Am meisten habe er Anstoß gegeben durch die Behauptung, daß einstens auch der Teufel selig werden solle [3]). Papst Leo setzt [4]) voraus, daß Origenes hinsichtlich seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen mit Recht verurtheilt worden sei [5]). Bischof Antipater von Bostra verfaßte eine Widerlegung der Apologie des Pamphilus, die in einer Gemeinde sogar beim öffentlichen Gottesdienste vorgelesen wurde. Von dieser Schrift existiren noch einige Fragmente, welche sich theils in den Verhandlungen der zweiten Synode von Nicäa, theils in den Parallelis des Johannes Damascenus [6]) finden. Eine römische Synode von a. 496 tadelt den Eusebius, daß er (mit Pamphilus) eine Apologie für Origenes verfaßt habe. Zugleich erklärt die Synode, daß von den Werken des Origenes jene gelesen werden dürfen, welche Hieronymus nicht tadelt; alle übrigen aber seien sammt ihrem Urheber zu mißbilligen. Eben so adoptirt die Synode das Urtheil des Hieronymus über Rufinus.

---

[1]) Auch Prädestinatus (Lib. I, c. 22) behauptet eine Fälschung der Schriften des Origenes von fremder Hand, und zwar gerade von Seite der durch Origenes besiegten Gegner.

[2]) Dialogg. I, capp. 6. 7.

[3]) Da hätte ja, bemerkt Theophilus, der Sohn Gottes, wie er Mensch geworden ist, zur Erlösung des Teufels auch Teufel werden müssen.

[4]) Ep. 35. Opp. (ed. Ballerini) Tom. I, p. 881.

[5]) Vgl. Oben §. 272 die Bemerkung des Hieronymus gegen Rufinus.

[6]) Opp. Tom. II, p. 764 ff.

Im Orient war indessen der Origenismus noch keineswegs ausgestorben. Im Jahre 520 brach in der neuen Laura, einem palästinensischen Kloster, ein neuer Streit aus, angeregt durch vier Mönche, eifrige Origenisten, deren Führer Nonnus hieß. Der heilige Sabas, Vorsteher der palästinensischen Mönche, begab sich a. 530 nach Constantinopel, um bei Kaiser Justinian die Vertreibung der Origenisten anzuregen. Er starb indeß, ehe die Sache entschieden war, und zwei gelehrte origenistische Mönche, Domitian und Theodor Ascidas wußten sich bei Justinian so sehr in Gunst zu setzen, daß er den Domitian zum Bischof von Ancyra in Galatien, den Theodor zum Erzbischof von Cäsarea in Kappadocien erhob. Dieß gab natürlich dem Origenismus neuen Aufschwung[1]). Demgemäß sahen sich Ephrem von Antiochien und Mennas von Constantinopel, sowie der päpstliche Apokrisiar Pelagius bewogen, bei Justinian gegen den Origenismus Schritte zu thun. In Folge dessen erließ Justinian sein berühmtes an Mennas gerichtetes Edict[2]), dessen Abfassung nach neueren Untersuchungen[3]) in das Jahr 543 fällt. Wer der eigentliche Verfasser desselben gewesen, ob Justinian, ob Mennas oder Pelagius, ist hier eine Frage von untergeordnetem Belange. Die Verdammung des Origenes wird durchgängig auf Auszüge aus dem Werke *περὶ ἀρχῶν* gestützt, und die bezeichnenden Stellen daraus am Schlusse der Schrift mitgetheilt. Die Anklagepuncte sind, daß nach der Lehre des Origenes der Vater größer sei als der Sohn und vom Sohne nicht geschaut werde, der Sohn größer als der Geist und vom Geiste nicht geschaut werde; daß die Schöpfermacht Gottes beschränkt sei und die Arten und Gattungen der Dinge gleichewig mit Gott seien; daß die Menschenseelen als reine Geister präexistirt haben und zur Strafe ihres Abfalles in Körper gebannt worden seien, deren sie einst ledig werden sollen, um wieder und

---

[1]) Auf die hiedurch neu auflebenden Kämpfe und Streitigkeiten unter den Mönchen bezieht sich die Schrift des heiligen Anachoreten Barsanuphius: Doctrina circa opiniones Origenis, Didymi, Evagrii. Siehe Migne Patr. Gr., Tom. 86, p. 891 – 900.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 410.

[3]) Vgl. Hefele Conc.-Gesch., Bd. II, S. 767.

wieder dieselbe Katastrophe zu wiederholen; daß es vor dieser Welt schon andere Welten gegeben habe und zukünftig noch neue entstehen werden. Diese Lehren sind arianisch, manichäisch, heidnisch; nicht die christliche Wahrheit, sondern ein heidnischer Platonismus ist ihr Inhalt. Sie widersprechen der Lehre der Schrift und der heiligen Väter, aus welchen namentlich Gregor von Nazianz und Chrysostomus öfter angeführt werden, neben ihnen auch Basilius, Gregor von Nyssa, Athanasius, Petrus von Alexandrien, Cyrillus Alex. u. s. w. Nebstdem leiden die einzelnen Sätze des Origenes an inneren Widersprüchen, und führen in ihren Consequenzen auf die ungereimtesten Dinge. So müßte man z. B. weil die Entstehung der Seele Adam's der Bildung seines Leibes vorausgieng, die in der Bibel erzählte Erschaffung Adam's nach Gottes Bilde ausschließlich auf den Leib des Menschen beziehen. Es bleibt unerklärt, wie der Seele jede Erinnerung an ihren präexistenten Zustand fehlen könne, und wie sie, wenn sie nur im Körper des Erinnerns fähig ist, aus dem Leibe scheidend, eine Erinnerung an das irdische Loos mit sich nehmen könne u. s. w. Daß die Gestirne und die himmlischen Wasser belebt und beseelt seien, ist eine barocke Annahme; die Meinung, daß die Leiber der Auferstandenen kugelförmig sein werden, geradezu lächerlich. Aus den der Schrift angehängten zehn Anathematismen, welche den Hauptinhalt der Schrift resumiren, heben wir folgende vier, die christologische Frage betreffende Verdammungssprüche aus: Anathema Derjenige, welcher sagt oder meint, die Seele des Herrn habe präexistirt und sei geeiniget worden mit dem Gott Logos vor der Menschwerdung und Zeugung aus der Jungfrau. — Anathema, wer sagt oder meint, daß zuerst der Leib unseres Herrn Jesus Christus im Mutterleibe der heiligen Jungfrau gebildet und erst hierauf der Gott Logos und die präexistirende Seele mit ihm verbunden worden sei. — Anathema, wer sagt oder meint, der Logos Gott sei allen himmlischen Ordnungen ähnlich geworden, für die Cherubim ein Cherub, für die Seraphim ein Seraph, kurz allen oberen Mächten ähnlich geworden. — Anathema, wer sagt oder meint, daß Christus der Herr in einem künftigen Weltalter für die Dämonen werde gekreuziget werden, wie er im gegenwärtigen für die Menschen gekreuziget worden ist. Auf der Synode zu Constantinopel a. 543 wurden unter noch näherem Eingehen in die Irrthümer des Origenes fünfzehn Anathematismen formulirt, aus

welchen die auf die christologischen Irrthümer des Origenes bezüglichen bereits an einem früheren Orte[1]) erwähnt worden sind.

Die Origenisten gaben nach diesem gegen sie geführten Schlage ihre Sache noch nicht für völlig verloren, spalteten sich aber nach dem Tode ihres Führers Nonnus († 546) in zwei Parteien: Protoktisten, welche die präexistente Seele gewissermaaßen vergötterten, daher sie von ihren Gegnern auch Tetraditen genannt wurden; Isochristen, nach deren Meinung einst alle Seelen Christo gleich werden sollten. Diese Letzteren brachten sogar Einen aus ihrer Mitte, den Macarius, auf den Patriarchenstuhl zu Constantinopel; da vereinigten sich die Protoktisten mit den Rechtgläubigen[2]) gegen die übermächtig gewordene Partei der Isochristen, Justinian mußte dem allgemeinen Andringen nachgeben und entsetzte den Macarius. Damit war nun der widerspenstige Übermuth der Partei gebrochen, und bis auf einen einzigen, der seine Zustimmung beharrlich verweigerte, unterschrieben alle Bischöfe des Reiches das von der Synode zu Constantinopel ausgesprochene Verdammungsurtheil, mit dem Origenismus war es in der orthodoxen Kirche zu Ende.

§. 275.

Die Origenisten mußten sich in das Geschick ergeben, welches ihre Lehrrichtung ereilt hatte; es ließ sich aber im vorhinein erwarten, daß sie es an Bemühungen zu einer wirksamen Reaction gegen die ihnen gegenüberstehende antiochenische Schule nicht fehlen lassen würden. Zu einer Beschwerde gegen die Ausschreitungen der antiochenischen Lehrrichtung lagen nun allerdings gegründete Anläße vor; wie der Monophysitismus aus der alexandrinischen Schule herausgewachsen war, so der Nestorianismus aus der antiochenischen. Es ist schon im Vorausgehenden (§. 234) erwähnt worden, daß der Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten auch auf die Lehren der

[1]) Siehe Bd. I, S. 605.

[2]) Zu den Protoktisten dürfte auch Theodor von Scythopolis gehört haben, der nach seinem Übertritte zu den Rechtgläubigen eine Reihe von Anathematismen abfaßte. (Siehe Gallandi XI, p. 294 ff.; Migne Patr. Gr. Tom. 86, p. 231 ff.) Der eilfte seiner Anathematismen ist gegen die Isochristen gerichtet: *Eἴ τις λέγει . . . . ἐξισοῦσθαι ἡμᾶς τῷ Σωτῆρι ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν . . . . καὶ μέλλειν καὶ ἡμῖν ἑνοῦσθαι τὸν Θεὸν Λόγον . . . . . . ἀνάθεμα ἔστω.*

Gründer der antiochenischen Schule die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Cyrillus Alex. schrieb drei Bücher gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsveste, von welchen uns gegenwärtig noch einige Fragmente erhalten sind [1]; des Proclus Tomus ad Armenos [2] bekämpft, ohne Namen zu nennen, die Lehren der antiochenischen Schule, welche den Grundgedanken der nestorianischen Häresie enthalten, sofern nämlich dem Menschen Jesus eine vom Logos unterschiedene Persönlichkeit beigelegt wird. Die richtige Bestimmung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem in Christus sei in Joh. 1, 14 und Phil. 2, 7 enthalten; das Verbum caro factum drückt die Einheit der im Logos subsistirenden Person, accepit (formam servi) das unveränderte Beharren des Göttlichen in Christus aus. Die Impassibilität des Logos thut der Leidensfähigkeit Christi nicht Eintrag; er litt ja nur in und an der von ihm angenommenen Menschheit. Christus nennt sich allerdings einen Menschen (Joh. 8, 40); er war in der That Mensch, weil er es geworden ist, nachdem er früher schon Gott gewesen, was er zu sein nach der Menschwerdung nicht aufhörte. Die von diesen biblisch-kirchlichen Anschauungen abweichende neue Richtung und Häresie — fügt Proclus bei — ist Judaismus, ja schlechter als Judaismus, sie überbietet denselben durch ihre Gotteslästerlichkeit.

Zu Lebzeiten Cyrill's und Theodoret's wurde eine gewisse Schonung gegen das Andenken Theodor's beobachtet, und der Umstand, daß von Eutyches angefangen vornehmlich die Monophysiten sich gegen ihn ereiferten, war ihm in der Meinung der Rechtgläubigen sogar günstig. Die Sache gestaltete sich jedoch anders, als in mancherlei Regungen unverkennbare Anzeichen eines Wiederauflebens nestorianisirender Tendenzen in der orthodoxen Kirche zu Tage traten. Demgemäß mochte Justinian geneigt sein, zu glauben, daß, um die Monophysiten endlich zur Ruhe und zum Nachgeben zu bringen, jeder Schein einer einseitigen Bevorzugung oder Schonung nestorianisirender Tendenzen vermieden werden müsse; nebstdem hatten ihn bereits die Akoimeten durch ihre zähe Widerspenstigkeit gereizt, und zum Überflusse bot seine Gemahlin Theodora, welche den Monophysiten entschieden günstig war, ihren Einfluß auf, um den

---

[1] Gesammelt von Mai, Bibl. Nov. PP., Tom. II, p. 551 — 561.

[2] Vgl. Oben S. 218.

Kaiser zu einer entscheidenden That gegen die geistigen Häupter des Nestorianismus d. i. gegen die antiochenische Schule zu bestimmen. Auf die Gunst dieser Umstände gestützt, unternahmen es Theodor Ascidas und Domitian, den Kaiser nach geschehener Verdammung des Origenismus zu überzeugen, daß seine Bemühungen, die Akephaler (s. Unten §. 284) zur Anerkennung der Synode von Chalcedon zu bewegen, nur dann Erfolg haben würden, wenn der Anstoß beseitiget wäre, welchen viele, im Grunde nicht eutychianisch Gesinnte, daran nähmen, daß jene Synode des Theodor von Mopsveste lobend gedachte und den in nestorianischem Geiste abgefaßten Brief des Ibas von Edessa an den Perser Maris für rechtgläubig erklärte (vgl. Oben §. 253). Ebenso sei zur Beschwichtigung jener Dissidenten räthlich, diejenigen Schriften des Theodoret von Cyrus, welche zu Gunsten der nestorianischen Sache abgefaßt wären, förmlich zu mißbilligen und zu verurtheilen. Justinian gieng auf den Vorschlag ein, und erließ ein Edict, in welchem das gewünschte dreifache Anathem ausgesprochen war. Der Ausdruck *τρία κεφάλαια*, welcher eigentlich die drei Verdammungssprüche über die dreifache Angelegenheit bezeichnet, wurde später auf die dreifache Angelegenheit selber übertragen, und demgemäß bedeutet die Anathematisirung der drei Capitel so viel, als die Verurtheilung der anstößigen Schriften der genannten drei Männer, des Theodor, Theodoret und Ibas.

Das Edict, dessen Text nicht mehr vorhanden ist, stieß bei den rechtgläubigen Bischöfen auf Widerspruch. Die Patriarchen Mennas von Constantinopel, Ephrem von Antiochien, Peter von Jerusalem, Zoilus von Alexandrien verstanden sich erst nach mancherlei Zögerungen unter dem Drucke des kaiserlichen Willens zur Aufzeichnung einer Anordnung, die, wie sie sich nicht verhehlen konnten, dem Ansehen der Synode von Chalcedon nahe trat. Die Zustimmung der übrigen orientalischen Bischöfe konnte nur durch List und Gewalt durchgesetzt werden. Die Abendländer remonstrirten gegen das Edict auf das Entschiedenste — zuerst einige africanische Bischöfe, welche sich damals, unter ihnen Facundus von Hermiane, eben in Constantinopel aufhielten; der päpstliche Apokrisiar Stephanus brach die kirchliche Gemeinschaft mit Mennas ab, der Bischof Dacius von Mailand verließ Constantinopel, um dem Papste Vigilius über das Geschehene Kunde zu bringen. Für Vigilius brach in

dieser Angelegenheit eine schwere Drangsalsepoche an, in welcher er die Schuld, sich von der Kaiserin Theodora gegen seinen Vorgänger, den Martyr Silverius, brauchen zu lassen, büßen und sühnen sollte. Zwischen den Kaiser und die öffentliche Meinung des Abendlandes gestellt, im Conflicte seines kirchlichen Gewissens mit den Erinnerungen an die einst der monophysitisch gesinnten Theodora bewiesene Willfährigkeit und Gefügigkeit mußte er die nicht abzuweisende Nothwendigkeit eines Entscheidens und Handelns in der Angelegenheit der drei Capitel auf das Peinlichste empfinden. Ehe er noch zu einem ersten Acte in dieser Sache veranlaßt war, langte ein Gutachten des zur Äußerung seiner Meinung aufgeforderten carthaginensischen Diakons Ferrandus in Rom ein [1]), welcher das Ansinnen, in die Verdammung der drei Capitel einzustimmen, als einen Angriff auf das geheiligte Ansehen der chalcedonensischen Synode erklärte. Dem Briefe des Ibas, welchen die Synode für rechtgläubig erklärte, einen nestorianischen Sinn unterlegen, heiße den Vätern der Synode die Urtheilsfähigkeit absprechen oder ihnen eine bewußte Unredlichkeit unterlegen. Man könnte allenfalls einwenden, Ibas verdiene eine Censur, weil er Cyrill, den Vorkämpfer der kirchlichen Orthodoxie, angegriffen habe. Gab aber Cyrill durch die Mehrdeutigkeit und Dunkelheit einiger seiner Anathematismen nicht selbst Anlaß, daß man ihn mißverstehen konnte? Cyrill selber sah ein, daß er nöthig habe, sich deutlicher und unzweideutiger zu erklären; und Ibas nahm nicht Anstand, zufolge jener Erklärungen die kirchliche Gemeinschaft mit Cyrill wieder aufzunehmen. Man übe dieselbe Billigkeit und Liebe, welche Ibas gegen Cyrill übte, und nehme die Beistimmung des Ibas zu dem auf Chalcedon gegen Nestorius gesprochenen Anathem als eine deutliche Erklärung der in seinem Briefe an Maris allenfalls bedenklich scheinenden Stellen. Überhaupt sei es ungehörig, da, wo schon einmal richterlich entschieden worden sei, noch einmal richten zu wollen; Ferrandus erinnert in dieser Beziehung auf Äußerungen ähnlichen Inhaltes, welche der Bischof Capreolus von Carthago, welcher zur Theilnahme an der dritten allgemeinen Synode aufgefordert worden war, in seinen Zuschriften an Kaiser Theodosius

---

[1]) Ferrandi epistola ad Pelagium et Anatolium diaconos urbis Romae. Siehe Gallandi XI, p. 361—364.

und an die Synode selber that. Man lasse die Todten im Frieden ruhen; man schone das Andenken jener längst entschlafenen Männer, des Ibas, Theodor und Theodoret, man erwäge, welche Consequenzen eine Antastung der Entscheidungen und Kundgebungen des chalcedonensischen Concils für die übrigen allgemeinen Concilien, das nicänische namentlich, nach sich ziehe.

In Folge dieses von Ferrandus mit dem Bischofe von Carthago und anderen hervorragenden Männern berathenen Gutachtens erklärten sich die römische und africanische Kirche einmüthig gegen Justinian's Edict. Der africanische Bischof Pontianus stand nicht an, seine Meinung dem Kaiser Justinian unmittelbar kundzugeben [1]) und die Befürchtung auszusprechen, daß die Verdammung der drei Capitel nur der eutychianischen Häresie Vorschub leisten dürfe, vielleicht sogar in dieser Absicht angeregt worden sei. Justinian ließ sich indeß durch solche Kundgebungen nicht abhalten, die einmal ergriffene Sache weiter zu verfolgen, und berief den Papst Vigilius nach Constantinopel, um ihn für seine Absichten zu stimmen. Vigilius traf zu Anfang des Jahres 547 in Constantinopel ein, und ließ sich durch unausgesetzte Einwirkung des Hofes endlich zu dem Versprechen bewegen, die Verdammung der drei Capitel zu bestätigen. Um die Form zu beobachten, wurden Conferenzen angeordnet, welche bis in's Jahr 548 hinein dauerten. Als Ergebniß derselben erließ Vigilius sein an Mennas gerichtetes Judicatum, in welchem er mit Vorbehalt der dem Concil von Chalcedon schuldigen Rücksicht d. i. ohne die Personen des Ibas, Theodoret und Theodor zu verurtheilen, die Verdammung der drei Capitel bekräftigte. Vigilius erklärte später, er habe sich hiezu verstanden, um vorhandenes Ärgerniß zu beseitigen, aufgeregte Gemüther zu beschwichtigen und der Kirche zum Frieden zu verhelfen. Diese Absicht wurde leider nicht erreicht. Selbst in Constantinopel, wo er, weil Rom eben damals in die Hände der Gothen gefallen, noch länger zu verweilen fortfuhr, stieß sein Judicatum auf Widerstand. Die Gegner desselben, abendländische, zumeist africanische Kleriker und Mönche, zogen selbst des Papstes Neffen Rusticus nebst anderen römischen Klerikern auf ihre Seite. Vigilius erhielt aus

---

[1]) Epistola Pontiani Episcopi ad Justinianum Imperatorem. Bei Labbe V, p. 1304; Mansi IX, p. 45.

Scythien und Gallien Berichte über Unruhen und Spaltungen, die wegen des Judicatum ausgebrochen; die dalmatinischen Bischöfe wiesen es zurück, die illyrischen Bischöfe setzten ihren Metropoliten ab, weil er die Verdammung der drei Capitel gebilliget und vertheidiget; die Africaner endlich schloßen den Papst auf einer vom Bischof Reparatus geleiteten Synode zu Carthago förmlich aus der Kirchengemeinschaft aus, bis er Buße thun würde.

§. 276.

Unter Denjenigen, welche sich gegen das Judicatum erklärten, war auch Facundus von Hermiane, welcher den dem Judicatum vorausgehenden Betrachtungen angewohnt, und schon während derselben an einer motivirten Gegenerklärung wider Justinian's Edict gearbeitet hatte, die bei nachträglicher Ergänzung und Erweiterung zu einem Werke von zwölf Büchern angewachsen war [1]). Facundus erklärt die Verdammung der drei Capitel für eine Machination der eutychianischen Partei, welche den Namen des Kaisers für ihre Absichten mißbrauchen wolle; Justinian's Verfahren gleiche jenem des Kaisers Zeno, daher auch das Edict keine erfreulicheren Wirkungen haben könne, als jene des Henoticon gewesen. Durch Verdammung der drei Capitel setze man sich in Widerspruch mit dem Concil von Chalcedon und den maaßgebenden Auctoritäten des vorangegangenen Jahrhunderts; jedem der drei Männer, welche durch die Verdammung der drei Capitel getroffen werden, widerfahre eine Unbill, die man als eine kränkende Verunehrung ihres achtungswürdigen Andenkens ansehen müsse. Zunächst sei es einmal eine große Unbilligkeit, ja Ungerechtigkeit, und zeuge von geflissentlichem Übelwollen, wenn man den Brief des Ibas als verdammungswürdig erklärt. Warum? Weil Ibas in seinem Briefe den Theodor von Mopsveste lobt. Dieß that aber auch Johann von Antiochien, und zwar in weit höherem Maaße als Ibas; er that es in einer Bekenntnißschrift, welche von der Synode zu Chalcedon mit beifälligem Lobe aufgenommen wurde. Warum verdammt man Johann von Antiochien nicht? Ibas habe sich, sagt man

---

[1]) Facundi Episcopi Hermianensis pro defensione trium capitulorum libri XII. Siehe Gallandi XI, p. 665—809.

weiter, durch seine Angriffe auf Cyrill verfehlt. Fällt den Gegnern nicht bei, daß Cyrill nicht bloß von Ibas, sondern auch von Isidor von Pelusium und Gennadius von Constantinopel scharf getadelt worden sei? Und doch denkt Niemand daran, diese Männer deßhalb einer Rüge oder kirchlichen Censur auszusetzen, oder ihre Verdammung zu fordern. Man vergißt, wenn man die nachträgliche Verdammung des Briefes des Ibas fordert, daß jene Bedenken und Anklagen, welche jetzt gegen Ibas und sein Schreiben vorgebracht werden, auch den Vätern von Chalcedon ganz wol bekannt waren; wenn sie sich deßungeachtet, und zwar nach einer förmlichen Untersuchung, mit welcher drei Bischöfe aus der Versammlung betraut waren, für ein günstiges Urtheil über Ibas entschieden, so müssen sie ausreichende Gründe hiefür gehabt haben. Aber noch mehr: In Voraussicht der Machinationen, welche von den Eutychianern immerhin noch versucht werden konnten, erklärten sie ausdrücklich, daß die auf der Synode abgehandelten und zu einem endgiltigen Entscheide gebrachten Angelegenheiten ein für allemal abgethan seien; und Papst Leo erklärte, daß die Synode die von ihr behandelten Gegenstände in der vollständigsten Weise erlediget habe, und die Weisheit und Angemessenheit ihrer Entscheidungen Nichts zu wünschen übrig lasse. Demnach kann von einer etwaigen nachträglichen Vervollständigung derselben keine Rede sein. Daß jener Brief, welchen die Synode für rechtgläubig erklärte, gar nicht von Ibas herrühre, und von der Synode nur eine Schutzschrift der Geistlichkeit von Edessa für ihren Bischof Ibas gemeint gewesen sei, widerlegt sich einfach schon durch den Umstand, daß in jener Schutz- und Bittschrift gar Nichts enthalten ist, was für die Väter der Synode irgendwie Gegenstand einer Prüfung und nachträglichen Rechtgläubigkeitserklärung hätte sein können. Der eigentliche Grund, weßhalb man jetzt den Brief des Ibas angreift, ist der Dyophysitismus des Ibas; daß dieser nicht in nestorianischem Sinne gemeint sei, geht unzweideutig daraus hervor, daß Ibas die Personseinheit Christi behauptet. Ibas sprach sich allerdings über den Hergang bei der Verdammung des Nestorius unzufrieden aus; er tadelte jedoch nicht die Verdammung selber, sondern bloß, daß man bei Berathung der Sache die Ankunft der orientalischen Bischöfe nicht abwartete. Die Synode handelte viel weiser, gerechter und billiger gegen Ibas, als seine jetzigen

Ankläger, indem sie bei Beurtheilung des Ibas und seiner einstmaligen Äußerungen über Cyrillus alle jene Umstände in Rechnung brachte, durch welche Ibas zeitweilig verstimmt und in seinem Urtheile irregeleitet werden konnte — Umstände, welche nicht bloß bei Ibas statthatten, sondern auch bei den übrigen orientalischen Bischöfen, Johann von Antiochien und dessen Freunden, gegen welche man keine Anklage erhebt. „Aber, faßt nicht Ibas in seinem Briefe das Verhältniß des Logos zur Menschheit Christi als ein Verhältniß des Gottes zu seinem Tempel?" Allerdings; dasselbe geschieht aber auch in der heiligen Schrift (Joh. 2, 19), und Ibas gibt deutlich genug zu erkennen, daß er durch jene Auffassung die Personeinheit Christi nicht aufheben will. Non enim quisquam audet dicere — heißt es in Ibas' Briefe — unam esse naturam divinitatis et humanitatis, sed confitentur in templum et inhabitantem in eo, qui est unus filius Jesus Christus. Endlich nimmt man es dem Ibas übel, daß er Theodor von Mopsveste einen Lehrer der Kirche und einen Herold der Wahrheit genannt habe. Wenn Chrysostomus (ep. 112) und Gregor von Nazianz nicht fehlten, daß sie den Bischof von Mopsveste durch ehrende Briefe auszeichneten, so wird man auch an Ibas' hoher Meinung von Theodor sich nicht stoßen dürfen.

Nun aber soll freilich neben Ibas' Briefe auch Theodor's Andenken der kirchlichen Verdammung anheimgegeben werden. Er soll der Vater der nestorianischen Irrlehre sein, und sein christologisches Bekenntniß auf der Synode zu Ephesus verurtheilt worden sein. Diese letztere Angabe wird durch gar Nichts erwiesen. Cyrill erwähnt, daß auf der Synode eine Ansicht vorgebracht worden sei, die ein unbestimmtes Gerücht als Theodor's Ansicht ausgab; er sagt aber nicht, daß sie verworfen worden sei, und noch weniger, daß man um ihrer willen über Theodor ein Urtheil gefällt habe, was auch ohne nähere Untersuchung der ganzen Sache gar nicht angegangen wäre. Gegen die Anschuldigung, daß Theodor der Urheber der nestorianischen Häresie sei, sprechen Theodor's Erklärungen über die Incarnation; Facundus citirt eine Stelle aus Theodor's dreizehntem Buche de incarnatione, in welcher gesagt wird, daß Christus nicht bloßer Mensch sei, und daß die beiden in ihm vereinigten Naturen Eine Person constituiren. Was will man mehr? Facundus glaubt zu Gunsten der Schriftcommentare Theo-

dor's ein günstiges Urtheil Cyrill's citiren zu können; aber die fünfte Synode, welche die bezügliche Stelle Cyrill's anführt, liest sie anders, so daß sich die vermeintliche Zustimmung Cyrill's in einen bedingnißweisen, und zwar gewichtsschweren Tadel der Lehren Theodor's umwandelt; man müßte Theodor's Werke loben, sagt Cyrill, wenn sie nicht gegen die rechte Lehre verstößen. Facundus nimmt Theodor's Lehren gegen einige Anschuldigungen in Schutz; so sei es nicht anstößig, sondern eben nur dem evangelischen Berichte gemäß, zu sagen, daß Christus vor den ihm bevorstehenden Leiden erschauderte; es sei eine Unredlichkeit, wenn man die Voraussetzung Theodor's, daß der Hauptmann bei Matth. 8 in Christo nicht den vor aller Zeit existirenden Gott erkannte, für eine Kundgebung seiner eigenen Ansicht ausgibt, als ob er, der Bekämpfer Paul's von Samosata, Christum für einen erst in der Zeit entstandenen Menschen gehalten hätte; diese Unredlichkeit ist um so größer, als Theodor ausdrücklich bemerkt, es sei nicht zu wundern, daß der Centurio die Gottheit Christi nicht sogleich erkannt habe, indem dieselbe selbst den Jüngern Christi erst nach seinen Leiden vollkommen offenbar werden sollte. Daß Theodor in sabellianischer Weise den Personsunterschied in Gott geläugnet habe, läßt sich vielfach, namentlich aus einer Stelle seines zweiten Briefes an Artemius widerlegen, in welchem es unter Anderem heißt: Tres personas dicimus, unamquamque perfectam et ejusdem essentiae ..... et tres adoramus personas, unius eas essentiae credentes revera divinae .... Was will man noch mehr? Zum Überflusse erklärt er noch, daß die angenommene Knechtsgestalt den drei Personen nicht als vierte beigefügt werden könne. Daß er in manichäischer Weise den Messianismus der alttestamentlichen Schrift geläugnet habe, ist schon darum nicht glaublich, weil er das Neue Testament zu wol kannte, als daß ihm hätte entgehen können, wie häufig im N. T. eine alttestamentliche Stelle als eine in den Thaten und Erlebnissen Christi erfüllte Prophetie nachgewiesen werde. Wahr ist, daß er die Psalmen vorwiegend in moralischem Sinne interpretirte; er selbst gesteht aber später, daß er mit seiner Psalmenauslegung nicht zufrieden sei, und sie für eine unreife, ja flüchtige Arbeit zu erklären sich gedrängt fühle. Wer will nach einem solchen Geständnisse noch als Ankläger gegen ihn auftreten? Die Anklagen Cyrill's gegen Theodor können nicht entscheidend in's Gewicht fallen; man erinnere

sich, wie Cyrill über Johannes Chrysostomus urtheilte, dessen Namen er in einem Briefe an Atticus von Constantinopel aus den Diptychen und aus dem Bischofsverzeichnisse der constantinopolitanischen Kirche gestrichen wissen wollte. Auffallend ist, daß, während man gegen Theodor so entschieden eingenommen ist, seines Lehrers Diodor von Tarsus nicht Erwähnung geschieht, trotzdem, daß auch gegen ihn Cyrill's Tadel sich kehrte, welcher freilich durch das Lob eines Athanasius, Petrus und Timotheus von Alexandrien, eines Johannes Chrysostomus und Epiphanius [1]) mehr als hinlänglich aufgewogen wird.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Grund des Widerwillens nicht in Cyrill's Äußerungen gegen Theodor, sondern in etwas Anderem seinen Grund hat; nämlich darin, daß Theodor in dem Briefe des Ibas d. h. in einem von der chalcedonensischen Synode approbirten Schriftstücke mit Lob erwähnt wird. Besonderen Nachdruck legt Facundus auf das Einstehen des Proclus für die Ehre des Namens Theodor's von Mopsveste; wie Proclus dachten alle Besonnenen und ruhig Erwägenden seiner Zeit; man hätte es damals gar nicht wagen dürfen, sein Andenken zu verunglimpfen. Und in der That, Theodor dachte rechtgläubig; seine christologische Auslegung des 44. Psalmes würde für sich allein hinreichen, seine Rechtgläubigkeit in's volle Licht zu stellen. Nicht minder unzweideutig sind seine Erklärungen über Matth. 16, 13 ff. Facundus sucht durch Anführung von Stellen aus den Werken des Athanasius zu zeigen, daß man, wenn man auf einzelne Äußerungen hin berühmte Männer verketzern wollte, weit leichter den heiligen Athanasius als den Theodor von Mopsveste des Nestorianismus beschuldigen könnte. Die angeführten Stellen beweisen indeß nicht, was sie sollen, indem der lateinische Text der athanasianischen Werke, welchen Facundus vor sich hatte, augenscheinlich verdorben ist [2]). Dasselbe gilt von den aus Amphilochius von Ikonium in lateinischer Übersetzung ausgehobenen Stellen, die im unverdorbenen

---

[1]) Aus Facundus' weitläufigen Mittheilungen (O. c., IV, 2) geht hervor, daß die Schrift des Epiphanius de duodecim gemmis vestis Aaronicae dem Diodor von Tarsus gewidmet war.

[2]) Einzig die vom homo dominicus handelnde athanasianische Stelle ist richtig allegirt. Vgl. hiezu Oben S. 189, Anm. 1.

griechischen Texte so wenig nestorianisch klingen, daß sie von Theodoret[1]) als Zeugniß für die Personseinheit des in zwei Naturen bestehenden Christus angeführt werden. Auch aus Chrysostomus hebt Facundus mehrere Citate aus, um zu zeigen, daß dieser gefeierte Bischof nicht anders dachte und sprach als Theodor. Selbst bei Cyrill — bemerkt Facundus schließlich — kommen Äußerungen vor, die man bei einem Bestreiter der nestorianischen Häresie am allerwenigsten suchen sollte. Da indeß Facundus auch Cyrill's Schriften nur in ungenauen und fehlerhaften Übersetzungen kannte, so konnte es nicht fehlen, daß auch mehrere der von ihm ausgehobenen cyrillischen Stellen etwas Anderes besagen, als Facundus in ihnen sucht; es sind solche Stellen, welche Leontius seinerseits den Monophysiten entgegenstellt, um zu beweisen, daß Cyrill zwei unvermischte Naturen Christi lehrte.

Facundus geht in dieser Schrift, wie aus mehreren Stellen hervorleuchtet, von der Voraussetzung aus, daß Papst Vigilius der Verdammung der drei Capitel nicht beistimmen werde; er führt sogar Äußerungen des Papstes zu Gunsten der drei Capitel an. Dieß darf als Beweis gelten, daß er diese Schrift der Hauptsache nach vor Erlassung des Judicatum bereits fertig hatte. Nach Veröffentlichung desselben zerfiel er mit dem Papste, und floh aus Constantinopel; in einer Schrift contra Mocianum Scholasticum[2]) nennt Facundus das Judicatum einen Frevel (nefandum). Er vertheidiget in dieser Schrift die africanischen Bischöfe, welche auf der Synode zu Carthago dem Papste die Kirchengemeinschaft aufgesagt hatten; nicht sie, sondern Vigilius selber habe sich zusammt seinen Anhängern von der Kirche getrennt, indem er durch sein Judicatum gegen die Synode von Chalcedon und gegen das Ansehen ehrwürdiger Lehrer sich auf grobe Art verfehlt habe.

§. 277.

Der Widerstand, auf welchen das Judicatum stieß, bewog den Kaiser, in eine formelle Zurücknahme desselben zu willigen, obwol

---

[1]) Vgl. Oben §. 257.

[2]) Gallandi, Tom. XI, p. 811—815. — Daselbst noch eine andere Schrift Facund's: Epistola fidei catholicae pro defensione trium capitulorum, l. c., p. 817—821.

ihm Vigilius seine möglichste Unterstützung für die auf einem nächstbevorstehenden allgemeinen Concil zu betreibende Verdammung der drei Capitel eidlich versprechen mußte. Inzwischen ließ der Kaiser durch eidlich beschworene Aussagen die Thatsache erheben, daß Theodor's Name schon seit länger als Menschengedenken nicht mehr in den Diptychen der Kirche von Mopsveste stehe, und an seine Stelle der Name Cyrill's gesetzt sei. Dem zwischen Justinian und Vigilius getroffenen Abkommen zuwider verbreitete die Partei des Theodor Ascidas ein neues, gegen die drei Capitel gerichtetes Verdammungsedict, dessen nachfolgende förmliche Publicirung zu einem Bruche zwischen Kaiser und Papst führte. Das neue Edict (a. 551), dessen Text uns erhalten ist[1]), enthielt unter Vorausschickung des orthodoxen Bekenntnisses über die kirchliche Dreieinigkeitslehre und Christologie eine Reihe von Anathematismen, deren letzte drei, der eilfte, zwölfte und dreizehnte, gegen die drei Capitel gekehrt sind. Diese drei letzten Anathematismen werden in dem nachfolgenden Texte des Edictes umständlich gerechtfertiget. Dem Theodor von Mopsveste wird zur Last gelegt, gesagt zu haben, ein Anderer sei der Gott Logos, und wieder ein Anderer der von Leiden der Seele und *ἐπιθυμίαις τῆς σάρκος* geplagte Christus, der durch Wachsthum in der Tugend besser wurde, durch die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes die Gnade des heiligen Geistes und der Sohnschaft erlangte, und erst nach der Auferstehung sündelos und in seinen Gesinnungen unwandelbar geworden sei. Theodor erkenne zwischen den beiden Naturen keine innigere Einigung, als jene zwischen Mann und Weib, welche nach des Apostels Worten Zwei in Einem Fleische sind; der Mensch Christus ist nach ihm als Bild des Logos zu verehren, ähnlich dem Bilde eines Herrschers; Christus hat, als er die Jünger anhauchte (Joh. 20, 22), nach Theodoret's Meinung denselben nicht den heiligen Geist verliehen, sondern die Verleihung desselben durch Gott symbolisch dargestellt; die Worte des gläubig gewordenen Thomas (Joh. 20, 28) beziehen sich nicht auf Christus, sondern auf Gott, den Erwecker Christi. In seinem Commentar über die Apostelgeschichte gehe Theodor so weit, Chri-

---

[1]) *Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων.* Siehe Migne Patr. Gr., Tom. 86, p. 994 ff.

stum mit Plato, Manes, Epikur, Marcion zu vergleichen; wie jeder dieser Männer seine eigene Lehre erfunden und für sie Schüler gewonnen habe, so auch Christus. Diese Sätze verdienen mit Recht Blasphemien genannt zu werden; somit Anathema Derjenige, welcher dieselben vertheidigen oder die Verdammung derselben verweigern will. Dasselbe gilt von gewissen Schriften Theodoret's, in welchen statt der kirchlichen Lehre über Christus eine σχετικὴ ἕνωσις des Logos mit einem Menschen gelehrt, und von Thomas gesagt wird, derselbe habe wol den Auferstandenen berührt, aber den Auferweckenden verehrt. In eben diesen Schriften hat Theodoret gewagt, die Lehrer der Kirche der Gottlosigkeit zu zeihen, weil sie eine hypostatische Einigung der Naturen in Christus behaupten, und hat der heiligen Jungfrau das Prädicat θεοτόκος verweigert. Um dieser Blasphemien willen ist er seines Bisthums entsetzt und später auf der heiligen Synode zu Chalcedon gezwungen worden, das Gegentheil der in jenen Schriften vorgetragenen Behauptungen zu bekennen. In dem Briefe, welchen Ibas an den persischen Ketzer Maris geschrieben haben soll, wird die Menschwerdung des Logos geläugnet, und behauptet, daß ein purer Mensch, Tempel genannt, aus der Jungfrau geboren worden sei; in demselben Briefe wird ferner die erste ephesinische Synode beschuldiget, den Nestorius ohne Untersuchung und Gericht verdammt zu haben, und der heilige Cyrill ein Häretiker und Verfasser zwölf gottloser Sätze genannt. Mehr als genug, um diesen Brief selber als gottlos zu bezeichnen; Anathema Derjenige, der ihn vertheidiget, ganz oder theilweise billiget und die Verdammung desselben verweigert. Ibas selber hat ihn nie als den seinigen anzuerkennen gewagt, vielmehr zu wiederholten Malen, letztlich auf der Synode zu Chalcedon verläugnet. Die Synode, damit nicht zufrieden, zwang ihn, das Gegentheil Dessen zu bekennen, was der Brief enthält; sie kann somit den Brief unmöglich gebilliget haben, und die Behauptung, sie habe denselben für rechtgläubig erklärt, ist eine Verläumdung der heiligen Synode. Der Umstand, daß der Brief in einigen Exemplaren der Synodalacten sich findet, beweist durchaus Nichts zu Gunsten desselben; denn erstlich fehlt er in den authentischen Acten des Concil's, und wäre zweitens, wenn er sich auch darin fände, so vielen anderen zufälligen Beigaben conciliarischer Acten gleichzuachten, unter welchen, wie es die Natur

der Sache mit sich bringt, auch Stellen und Bruchstücke aus den Schriften abzuurtheilender Häretiker enthalten zu sein pflegen. Übrigens läßt sich aus dem Briefe des Ibas am Besten die Klage Derjenigen widerlegen, welche es hart und ungerecht finden, daß Theodor erst jetzt, nachdem er längst verstorben, anathematisirt werde; aus Ibas' Worten geht hervor, daß er bereits bei seinen Lebzeiten angeschuldiget, und schon zu Zeiten des ephesinischen Concils von vielen rechtgläubigen Bischöfen der Häresie geziehen worden sei. Man will, daß sein Andenken geschont werde, weil er in der Kirchengemeinschaft verstorben sei; das Urtheil der Kirche von Mopsveste, die ihn schon längst aus ihren Diptychen gestrichen hat, beweist, daß man ihn schon vorlängst nicht als einen in der Glaubensgemeinschaft mit der Kirche Verstorbenen angesehen habe. Und gesetzt, er wäre nach der Meinung seiner Zeitgenossen im Frieden mit der Kirche verstorben, so verlieren hiedurch die nachfolgenden Generationen keineswegs das Recht, über ihn gemäß dem erst nach seinem Tode unzweifelhaft an den Tag getretenen Sachverhalte zu urtheilen. Von jeher hat die Kirche auch über bereits verstorbene Häretiker gerichtet; die Apostel haben den Judas, der mit ihnen noch beim letzten Abendmahle communicirte, verworfen, und statt seiner einen Anderen gewählt. Die Behauptung, Theodor sei von ehrwürdigen und angesehenen Lehrern der Kirche gelobt und mit auszeichnender Achtung behandelt worden, reicht nicht aus, ihn zu rechtfertigen, selbst wenn sie richtiger belegt und begründet würde, als es geschehen ist. Man hebt hervor, daß Cyrill ihn einmal gelobt habe; man übersieht, daß Cyrill ihn weit öfter heftig getadelt habe, und daß Cyrill, wenn er einmal sich günstig äußerte, ebenso in einem unfreiwilligen Irrthume sich befinden konnte, wie andere heilige Männer z. B. ein Papst Leo, der den Eutyches lobte, ehe er zur Kenntniß seiner Irrthümer gelangt war. Die von den Vertheidigern hervorgehobenen Briefe Gregor's von Nazianz waren nicht an Theodor von Mopsveste, sondern an Theodor von Tyana gerichtet; der Brief des heiligen Chrysostomus an Theodor von Mopsveste ist nicht des Lobes voll, sondern des Tadels darüber, daß Theodor das Mönchsleben verlassen hatte. Auf die günstigen Zeugnisse eines Johann von Antiochien und der Freunde Johann's ist füglich kein Gewicht zu legen. Wol aber muß, gegenüber dem Einspruche der africanischen Bischöfe gegen eine nachträgliche Verurtheilung Theodor's erinnert werden,

daß auch Augustinus[1]) entschlossen war, den bereits verstorbenen Cäcilian zu anathematisiren, wenn Dasjenige, was dem Verstorbenen nachträglich zur Last gelegt wird, wahr sein sollte. Überdieß verlangt ein Canon der africanischen Kirche, daß Bischöfe, welche ihr Vermögen einem Häretiker vermachen, selbst nach dem Tode noch anathematisirt werden sollen. Gegen Papst Vigilius wird erinnert, daß auch die Kirche von Alt-Rom den Dioscur von Alexandrien, obschon derselbe gegen den Glauben sich nicht verfehlt hätte[2]), wegen Verletzung der kirchlichen Ordnung noch nach seinem Tode anathematisirt habe.

§. 278.

Papst Vigilius protestirte gegen das neue Edict, und flüchtete sich mit Dacius, Bischof von Mailand, in die St. Petersbasilica zu Constantinopel, wo er von den kaiserlichen Schergen mißhandelt wurde und fast um's Leben gekommen wäre. Die fortdauernde Bedrohung seiner Sicherheit nöthigte ihn zu einer weiteren Flucht nach Chalcedon, wo er in der Euphemiakirche, dem gewesenen Versammlungsorte des zweiten ökumenischen Concils, Schutz suchte, ohne indeß abermalige Mißhandlungen der ihm nacheilenden Schergen abwehren zu können. Von Chalcedon aus veröffentlichte er eine schon früher abgefaßte Bannschrift gegen Theodor Ascidas und Mennas, und erließ ein encyclisches Schreiben über die Vorgänge in Constantinopel sowie über die ihm widerfahrenen Kränkungen und Unbilden. Mennas und Theodor kamen ihm endlich unter Bitten um Vergessen des Geschehenen mit annehmbaren Zusicherungen entgegen; Mennas starb bald darauf und erhielt den Eutychius zum Nachfolger. Eutychius machte Vigilius mit dem Antrage, eine allgemeine Synode zu berufen, bekannt. Vigilius billigte den Antrag, verweigerte aber seine Theilnahme an den Berathungen der beantragten Synode, als er sah, daß dieselbe fast ausschließlich aus orientalischen Bischöfen zusammengesetzt werden sollte. Demgemäß wurde die fünfte allgemeine Synode (a. 553) ohne Papst gehalten, die Verhandlung über den Gegenstand der Synode im Geiste des

[1]) Ep. 185, ad Bonifacium.

[2]) Vergl. dagegen Oben §. 253.

von Vigilius verurtheilten kaiserlichen Edictes geführt. Aus den Schriften Theodor's wurden mehr als 70 anstößige Stellen vorgelesen, und nebstbei jenes berüchtigte Symbolum, dessen Echtheit Facundus in Abrede zu stellen sich bemüht hatte. Außerdem wurden verschiedene Zeugnisse der heiligen Väter gegen Theodor zusammengestellt; nämlich eine Reihe polemischer Äußerungen Cyrill's, ein großes Bruchstück aus einem an Proclus gerichteten Schreiben des armenischen und persischen Klerus über die verderblichen Irrthümer Theodor's, der darin ein pestifer homo, ja ein reißendes Thier in Menschengestalt, ein Seelenverwüster genannt wird; ferner eine Stelle aus dem Briefe des Rabulas von Edessa an Cyrill, und eine andere aus der Kirchengeschichte des Priesters Hesychius von Jerusalem, in welcher über Theodor sehr strenge geurtheilt wird. Der Brief an Johann von Antiochien, in welchem Cyrill die Verdammung Theodor's gemißbilliget haben soll, wird als unecht erkannt; die von Cyrill aus kluger Berücksichtigung empfohlene Schonung gegen Theodor sei durch das nachfolgende Verhalten der nestorianisch Gesinnten verwirkt worden, und Cyrill und Proclus hätten sich deßhalb später um so strenger und unnachsichtiger gegen dieselben ausgesprochen. Daß Cyrill ein Anathem über einen Verstorbenen für unzuläßig gehalten hätte, ist eine Unwahrheit, welche sich aus verschiedenen Stellen seiner Schriften widerlegen läßt. Viele Mühe gaben sich die versammelten Bischöfe, die Heterodoxie des Briefes des Ibas in's Licht zu stellen, und aus Worten und Äußerungen der auf Chalcedon über Ibas Abstimmenden zu beweisen, daß die eine oder andere günstige Äußerung, die über Ibas gethan wurde, nicht seinem Briefe, sondern der förmlichen Zurücknahme seiner früheren Gesinnungen gelte. Dabei wurden jedoch zwei, unzweifelhaft auf den Brief bezügliche günstige Erklärungen der päpstlichen Legaten und des Patriarchen Maximus von Antiochien mit Stillschweigen übergangen. Über Theodoret war wenig Anderes zu sagen, als bereits im Edicte enthalten war.

Während die Synode in Constantinopel über die Verdammung der Capitel berieth, faßte Vigilius eine Denkschrift ab, das Constitutum[1]), in welchem er seinen Dissens mit dem Edicte Justinian's

---

[1]) Constitutum Vigilii Papae de tribus capitulis. Mansi IX, p. 61—106.

motivirte. Er erklärt, in die Verurtheilung der drei Capitel nicht willigen zu können, weil durch dieselbe nicht bloß eine Verdammung von Irrthümern, sondern auch der Personen, welchen die Irrthümer zu Last gelegt werden, beabsichtiget sei. Er gibt zu, daß die dem Theodor von Mopsveste zugeschriebenen Sätze und Behauptungen häretisch seien, und führt die meisten jener 70 Stellen, welche auf der Synode vorgelesen wurden, mit kurzen, den einzelnen Stellen angehängten Widerlegungen vor. Er habe aber nicht finden können, daß irgend je die Person des Theodor wäre verurtheilt worden; die Acten der ephesinischen Synode enthielten durchaus kein Urtheil über Theodor, und ebenso wenig sei in dem Briefe Cyrill's, in welchem das angebliche Symbolum Theodori berührt werde, von einem solchen Urtheile die Rede. Proclus verlangte zwar über die Sätze Theodor's ein Anathem, erklärt aber, daß er die Person Theodor's geschont wünsche. Das Concil von Chalcedon gedenke rühmend jenes Briefes, in welchem Johann von Antiochien dem Kaiser Theodosius eine Verurtheilung des verstorbenen Theodor mißrathe. Die Päpste Leo und Gelasius haben im Allgemeinen die Verdammung bereits Verstorbener mißbilliget und erklärt, man müsse dieselben dem Gerichte Gottes überlassen — ein Grundsatz, welchem die römische Kirche stets gefolgt sei. Dionysius von Alexandrien hat zwar die Bücher des verstorbenen Bischofes Nepos wegen ihrer chiliastischen Irrthümer verworfen, aber die Person des Verstorbenen geschont. Den Theodoret zu verurtheilen, der auf der Synode zu Chalcedon alle wie immer lautenden nestorianisirenden Irrthümer als Mitstimmender laut verdammt habe, hieße die Synode selber beleidigen; weil durch eine solche Verurtheilung vorausgesetzt würde, es habe ein oder vielleicht mehrere Mitglieder der Synode jene Irrthümer innerlich gehegt, die man äußerlich, mit Worten, zu verdammen vorgab. Durch die feierliche Annahme der Lehre Cyrill's habe Theodoret seinem Gegner eine vollkommene Genugthuung geleistet. Dasselbe habe die Synode von Chalcedon in Bezug auf Ibas angenommen, der zudem vorher durch die Räubersynode ungerechter Weise abgesetzt worden sei. Die Wiedereinsetzung des Ibas in sein Bisthum sei durch die päpstlichen Legaten eingeleitet worden, welche hiezu vollkommene Ermächtigung erhalten hatten, wie aus der nachträglichen Bestätigung aller Acte der Synode durch Papst Leo hervorgeht. Derselbe Leo habe überdieß zu wieder-

holten Malen ausgesprochen, daß an den Beschlüssen von Chalcedon Nichts geändert werden dürfe; eine Bestimmung, welche durch den Ausspruch zweier nachfolgender Päpste, des Simplicius, und des Vigilius selber, bekräftiget und erneuert worden sei.

Der Papst Vigilius sandte dieses sein Constitutum an den Kaiser, der jedoch dasselbe gar nicht annahm, daher es auch auf der Synode nicht vorgelegt oder berücksichtiget wurde. Die Synode setzte vielmehr ihre Berathungen in dem Geiste fort, in welchem sie dieselben begonnen hatte, und beschloß in ihrer letzten Sitzung die Veröffentlichung des Ergebnisses ihrer Verhandlungen in vierzehn Anathematismen, deren letzte drei die Verdammung der drei Capitel aussprachen, und die Anerkennung dieser Verdammung zum Glaubensgesetze machten.

§. 279.

Die Beschlüsse der Synode wurden in der morgenländischen Kirche ohne Widerspruch angenommen; die Hoffnung des Kaisers aber, durch dieselben die Acephaler zu gewinnen, gieng nicht in Erfüllung[1]). Im Abendlande stieß die Anerkennung der Synode auf einen ausgebreiteten und hartnäckigen Widerstand. Kaum waren ihre Beschlüsse in Constantinopel bekannt geworden, so giengen die daselbst anwesenden alten Gegner der Verurtheilung der drei Capitel, der Diakon Rusticus und sein Freund, der africanische Mönch Felix, der ihn dem Judicatum abtrünnig gemacht hatte, an die Veröffentlichung einer Gegenschrift wider die Anathematismen des Concils, wurden aber sofort sammt ihren Anhängern nach der ägyptischen Thebais in die Verbannung geschickt. Das Loos der Verbannung traf noch viele Andere, welche der Arm des Kaisers zu erreichen vermochte, namentlich den Papst Vigilius selber und die ihm treu gebliebenen Bischöfe und Kleriker; erst um den Preis der Zurücknahme seines Protestes erwarb sich der Papst die Erlaubniß zur Rückkehr auf seinen Bischofssitz in Rom. Er war nachgerade zur Überzeugung gekommen, daß sich die Anerkennung der Synode mit der dem Concil von Chalcedon schuldigen Pietät und Rücksicht immerhin vereinbaren lasse; obwol er, um sich diese Ver-

---

[1]) Vgl. hierüber Leontius de Sectis, act. 6.

einbarung zurechtzulegen, zu der unnöthigen und auch unrichtigen Annahme Zuflucht nahm, der Brief des Ibas sei unecht, und das Concil von Chalcedon habe nicht den Brief an Maris, sondern die Schutzschrift der edessenischen Geistlichkeit für ihren Bischof Ibas approbirt [1]).

Vigilius starb auf der Rückreise nach Rom in Sicilien (a. 555); sein Nachfolger Pelagius I anerkannte, wie alle folgenden Päpste, die fünfte Synode. Damit war indeß das lateinische Abendland noch keineswegs beschwichtiget. Die africanischen Bischöfe versagten den Beschlüssen der Synode durch mehrere Jahre ihre Zustimmung; die Metropolitansprengel von Mailand und Aquileja sagten sich von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche los, und erst dem Papste Gregor d. Gr. gelang es, Wiedervereinigung dieser beiden Kirchengebiete mit der römischen Kirche erfolgreich zu betreiben, obwol selbst nach seinem Tode noch ein ganzes Jahrhundert ein schismatisches Patriarchat von Aquileja fortbestand, welches erst c. a. 700 erlosch. In Frankreich und Spanien kam es nicht bis zum Schisma; aber die spanischen Synoden des 6ten und 7ten Jahrhunderts übergehen die fünfte allgemeine Synode mit Schweigen, und der heilige Isidor, augenscheinlich von seinen africanischen Gewährsmännern beeinflußt, ist der Ansicht, daß Justinian den Acephalern zu Gefallen die drei Capitel der Synode von Chalcedon verworfen habe.

Diese Meinung blickte auch in einer Denkschrift durch, zu deren Eingabe bei Kaiser Justinian eine Zahl abendländischer Bischöfe sich vereiniget hatte. Der Kaiser fühlte sich durch dieselbe, wie aus der noch vorhandenen Antwort darauf hervorgeht [2]), höchlich beleidiget, und nennt die Verfasser der Eingabe *ἀγροίκους*, deren Einfalt übrigens jener der Apostel durchaus unähnlich sei, trotzdem daß sie dem Kaiser in Kraft ihres apostolischen Ansehens

---

[1]) Vigilii Papae Constitutum de damnatione trium capitulorum. Vgl. die nähere Beleuchtung der eigenthümlichen, im Texte erwähnten Annahmen dieses zweiten Constitutum des Vigilius bei Hefele Concil. Gesch. Bd. II, S. 882—886.

[2]) Adversus nonnullos impium Theodorum atque iniqua ejus dogmata et epistolam Ibae dictam nec non Theodori libros contra catholicam, fidem scriptis propugnantes. Siehe Migne Patr. Gr., Tom. 86 p. 1042—1095.

entgegentreten wollen. In der Widerlegung ihrer Behauptungen wiederholt der Kaiser Vieles von dem in seiner ὁμολογία πίστεως Gesagten. Er findet in der ihm überreichten Denkschrift viel Anstößiges, sogar manches geradezu Häretisches, und tadelt insbesondere die Behauptung, die Anathematismen Cyrill's seien unklar, und hätten erst durch den Brief des Ibas das rechte Licht erhalten; während sie doch von den Päpsten Cölestin und Leo, von den Synoden zu Ephesus und Chalcedon beifällig aufgenommen, und nur aus Rücksicht auf die Häretiker nachträglich noch erläutert worden seien. Statt dem Kaiser Rathschläge zu ertheilen, was er den ägyptischen Monophysiten zu sagen habe, mögen die Verfasser der Denkschrift lieber vor Allem sich selber verbessern; wollte er ihnen folgen, so müßte er die Ägypter zu Nestorianern oder Theodorianern machen.

§. 280.

Das fortdauernde Sträuben eines Theiles der abendländischen Bischöfe legte auch den Päpsten die Nothwendigkeit auf, zu wiederholten Malen als Vertheidiger der fünften Synode aufzutreten. Die ausführlichste unter diesen Apologien ist das im Namen des Papstes Pelagius II (a. 578—590) an Elias von Aquileja und die übrigen schismatischen Bischöfe Istriens erlassene Schreiben [1]), dessen eigentlicher Verfasser nach Paul Warnefried [2]) Gregor d. Gr., damals Diakon der römischen Kirche, sein soll. Der Grundgedanke, um welchen sich das ganze Schreiben bewegt, ist, daß es sich auf der fünften Synode lediglich um ein Urtheil über Personen gehandelt habe, rücksichtlich welcher sich, und mit Recht, die Synode zu einem strengen Urtheil veranlaßt gesehen habe, wie durch Auszüge aus den Schriften Theodor's, aus dem Briefe des Ibas und dem anstößigen Theile der Schriften Theodoret's nachgewiesen wird. Da es sich bloß um ein Urtheil über Personen handelte, so kann unmöglich durch die fünfte Synode der Glaube von Chalcedon angegriffen oder gefährdet worden sein. Der Ausspruch des Papstes Leo, daß die Entscheidungen der vierten Synode heilig und unver-

---

[1]) Labbe VI, p. 259—280; Mansi

[2]) Gest. Longobard. III, c. 10.

letzlich seien, bezieht sich auf die Glaubensdecrete dieser Synode, und kann nicht auf andere Angelegenheiten von vorherrschend persönlicher Natur ausgedehnt werden, welche bis in's Einzelnste zu prüfen, Leo bei den großen und weitgreifenden, und nebstbei so mannigfaltigen und verschiedenartigen Sorgen seines Pontificates nicht einmal im Stande gewesen wäre. Die Synode konnte in der Sache der drei Capitel, nachdem dieselbe einmal angeregt war, nicht anders entscheiden, als sie entschieden hat; oder hätte sie sich nicht gerade eben dann gegen die Heiligkeit des Ansehens der vorausgegangenen Synoden verfehlt, wenn sie z. B. den Brief des Ibas gutgeheißen hätte, der durch seine Beschwerden über die ungerechte Verurtheilung des Nestorius die Auctorität der ephesinischen Synode angriff? Das Schreiben schließt mit der Versicherung unverbrüchlicher Heilighaltung der vorausgegangenen vier großen Synoden, und mit der Mahnung und Bitte, aus der Trennung wieder in die katholische Einheit zurückzukehren.

Papst Gregor kommt in seinen Briefen zu wiederholten Malen auf die Angelegenheit der drei Capitel zu sprechen, die für ihn eine der dringlichsten Sorgen seines Pontificates war. In seinem Briefe an den Patriarchen Johann von Constantinopel [1]) betheuert er, daß er die vier großen Concilien, auf welchen die verderblichen Irrthümer des Arius, des Eunomius und Macedonius, des Nestorius, des Eutyches gerichtet und vernichtet worden sind, gleich den vier Evangelien verehre [2]). Dieselbe Verehrung weihe er der fünften Synode, auf welcher der von Irrthümern strotzende Brief des Ibas verworfen, die Impietät der, die Person des Einen Mittlers in zwei Subsistenzen auseinanderscheidenden Lehre Theodor's aufgedeckt und die verwegenen Angriffe Theodoret's auf das Bekenntniß des gottseligen Cyrillus zurückgewiesen worden sind. Wer anders denkt, sei Anathema! In einem Schreiben an die istrischen Bischöfe [3])

---

[1]) Epistt. Lib. I, ep. 25 (ed. Maur.), p. 515.

[2]) Sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor . . . . quia in his velut in quadrato lapide sanctae fidei structura consurgit, et cujuslibet vitae et actionis norma consistit. Quisquis [illegible] non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen ex[illegible]

[3]) [illegible] ersis de [illegible] causa epi-

erklärt er, daß es sich auf der fünften allgemeinen Synode lediglich um Urtheile über Personen gehandelt habe[1]), und an dem Glauben der Kirche nicht das Mindeste verändert oder geschädiget worden sei. Er mahnt sie, nicht glauben zu wollen, daß die schweren Bedrängnisse, welche seit den Zeiten der fünften Synode auf Italien gelastet haben: Kriegswirren, Verheerungen, Plünderungen u. s. w. eine Strafe Gottes seien, die in Folge der Verdammung der drei Capitel über Rom und Italien verhängt worden seien; denn in diesem Falle könnte man entgegnen, seit Vigilius gegen den Willen der Theodora die Acephaler verdammte, sei dieß Alles hereingebrochen, zum Beweise, daß Gott Diejenigen, die er liebt, prüfe und züchtige. Es hat sich in der Sache der drei Capitel nur um Urtheile über Personen gehandelt, quarum una — fügt Gregor bei — cujus scripta evidenter a rectitudine fidei catholicae deviabant, non injuste damnata est[2]). Dieß ist Theodor von Mopsveste. An den beiden Anderen ist demzufolge nicht die Person, sondern sind die Irrthümer gewisser Schriften verurtheilt worden. Darin ist namentlich, wie Gregor in einem anderen Briefe ausführt[3]), dem Ibas nur sein gutes Recht widerfahren; denn er schrieb seinen berüchtigten Brief zu einer Zeit, wo er sich mit Cyrill bereits ausgesöhnt hatte und über die wahre Gesinnung desselben nicht mehr im Zweifel sein konnte. Eines der Schreiben Gregor's in Sachen der drei Capitel ist an die longobardische Königin Theodolinde gerichtet[4]), welcher er sein tiefes Bedauern ausdrückt, gehört zu haben, daß auch sie, eine so fromme Herrin, ihre gottseligen Werke durch Trennung von der Gemeinschaft der allgemeinen Kirche unfruchtbar machen wolle. Er betheuert der Königin, daß nur Ununterrichtete, qui neque legunt neque legentibus credunt, das Mährchen erfunden haben, es wäre auf der fünften allgemeinen Synode der Glaube von Chalcedon angetastet worden[5]).

---

[1]) Dasselbe hebt Gregor hervor Epistt. Lib. IV, ep. 39, ad Constantium episcopum Mediolanensem, p. 720.

[2]) Epistt. Lib. II, ep. 51, S. 615.

[3]) Epistt. Lib. IX, ep. 52: Secundino servo Dei incluso, S. 968.

[4]) Epistt. Lib. IV, ep. 4, S. 684.

[5]) Über die weiteren Weisungen Gregor's in dieser Angelegenheit an Constantius von Mailand vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. II, S. 897. 898.

§. 281.

Der Verdammung der drei Capitel folgten schließlich Enthüllungen über den Geist und die Richtung der Bestrebungen der letzten Ausläufer der antiochenischen Schule. Leontius berichtet im dritten Buche seiner Schrift contra Eutychianos et Nestorianos von einer nestorianisirenden Geheimsecte, die auch ihn als Jüngling in ihre Netze zog, bis er in Kraft eines höheren Schutzes sich ihnen entwand. Äußerlich zur orthodoxen Kirche sich bekennend, reserviren sie sich insgeheim das Recht besonderer, vom Bekenntniß der Kirche abweichender Meinungen, mißachten die Auctoritäten gefeierter Kirchenlehrer, das Mönchthum und die Ascese, die nach ihrer Ansicht die Anlagen zur praktischen und politischen Tüchtigkeit verdirbt, muntern die in ihre Netze gerathenen Mönche zum Lesen profaner und heidnischer Bücher auf, streben nach Einfluß in der Verwaltung und in öffentlichen Angelegenheiten, und suchen ihre Anhänger und Genossen in einflußreichen Stellen und Bedienstungen unterzubringen. Nach Art der Manichäer haben sie innerhalb ihrer Secte einen engeren Geheimbund geschaffen, dessen Glieder mit der esoterischen Lehre der Secte vertraut sind, und gewissermaaßen die Erwählten des Bundes constituiren. Sie erkennen den Sacramenten der Kirche einen Charakter der Heiligkeit zu, betrachten aber die öffentlichen und legitimen Spender derselben, so zu sagen, nur als provisorische Verwalter derselben.

Als den geistigen Ahnherrn dieser Secte sieht Leontius den Theodor von Mopsveste an, dessen Lehren nach der Beleuchtung, welche Leontius auf sie fallen läßt, auf eine Art von Rationalismus und dualistischem Naturalismus hinauslaufen. Theodor gilt ihm für einen Geistesverwandten des Eunomius, das Leben Theodor's als ein bestätigender Commentar dieser Verwandtschaft und des angegebenen Charakters seiner Lehren, die mit der christlichen Heilslehre schlechterdings nicht verträglich seien. Theodor war in seiner Jugend Mönch, wandte sich aber später von den gottseligen Übungen des Mönchslebens ab, um sich einem weltlichen Leben zu ergeben; dieß sei der Anlaß gewesen, aus welchem Chrysostomus zwei Briefe an ihn richtete, um ihn wieder seinem aufgegebenen Berufe zuzuführen. Theodor war es, der zuerst in Antiochien zum

Ärgerniß des gläubigen Volkes behauptete, daß Maria keine θεοτόκος sei; er wagte zu sagen, daß Christus mit innerem Widerstreben dem Tode entgegengegangen sei, sah also in Christo einen ganz gewöhnlichen Menschen, der nicht schon an sich heilig und den versuchlichen Regungen des irdisch gesinnten Menschen entrückt, sondern ebenso wie jeder andere, der Heiligung bedürftig gewesen. Dabei gibt Theodor die sinnlich-irdischen Regungen des Menschen augenscheinlich als etwas Natürliches und Indifferentes frei, gleichwie Eunomius, der die ascetische Selbstverläugnung für eine unnöthige Belästigung des Geistes auf Kosten des Fleisches hielt. Diese Denkart stützt sich aber offenbar auf eine manichäische Anschauung vom Menschen, und in der That finde man in Theodor's Auslegung der Schöpfungsgeschichte Anklänge einer manichäischen Weltansicht. Darauf deute Theodor's Interpretation der „Finsternisse" in 1 Mos. 2, 4 hin, darauf die beziehungsweise Läugnung der Schöpfung und Vorsehung, sofern nämlich in der tellurischen Weltsphäre vieles Unnütze ohne göttliche Schöpferthätigkeit aus rein natürlichen Ursachen entstanden sein soll. Es ist nur consequent, wenn Theodor noch weiter geht und behauptet, daß Gott nicht das ἀγαθόν οὐσιῶδες sei; demzufolge spricht er Gott auch jenen heiligen Haß und Zorn gegen die Sünde ab, aus welchem einerseits die Lehre von der ewigen Verdammniß, andererseits die christliche Erlösungslehre nach ihren tiefsten Gründen zu beleuchten wären. Die Verstoßung Adam's aus dem Paradiese war kein Strafact der göttlichen Gerechtigkeit, sondern bloß die Einleitung eines natürlichen Läuterungsproceßes; der Antichrist wird nicht der ewigen Verdammniß überliefert, sondern gänzlich vernichtet werden, um hiedurch anderen Seelen Furcht Gottes einzuflößen u. s. w.

In der Läugnung der Ewigkeit der jenseitigen Strafen berührt sich Theodor, wie auch Photius[1]) hervorhebt, mit Origenes, und es wäre damit constatirt, daß die von einander so grundverschiedenen, ja in ihren Einseitigkeiten diametral sich gegenüberstehenden Richtungen der alexandrinischen und antiochenischen Schule, die idealistisch-spiritualistische und die naturalistisch-dualistische, in ihren letzten Consequenzen in Einem Puncte zusammen-

[1]) Biblioth., cod. 177.

treffen, in welchem sie den Sätzen der kirchlich-orthodoxen Lehre beide gleich sehr widerstreiten. Dieser Widerstreit bezieht sich übrigens auf alle Hauptpuncte des christlich-theologischen Supranaturalismus, angefangen von der Lehre über den Urzustand des Menschen bis zur Lehre von der letzten Vollendung des Menschen; und man muß bekennen, daß die Irrthümer beider Schulen erst in Kraft des Durchgreifens des augustinischen Supranaturalismus auf dem Boden des christlichen Denkens vollkommen entwurzelt worden sind. Dieß gilt nicht bloß von den pelagianisirenden Tendenzen des Origenismus und der antiochenischen Lehrrichtung, sondern auch von allgemeineren, damit zusammenhängenden Fragen der religiösen Kosmologie, in deren Bereich die von Leontius an Theodor gerügten Irrthümer über Schöpfung und Vorsehung gehören. Demgemäß lieferte die abendländische Fortbildung der kirchlichen Lehrentwickelung eine wesentliche und wichtigste Ergänzung zu der auf dem Boden der griechisch-morgenländischen Kirche unternommenen Bekämpfung des aus der antiken Philosophie in christliche Schulen herübergenommenen dualistischen Naturalismus. Cyrill bekämpfte ihn auf dem Boden der Christologie an den Irrthümern des Nestorius, indem er für diejenigen Sätze einstand, unter deren Voraussetzung Christus allein als Mittler und Spender des Heiles gedacht werden kann. Augustinus wies das Bedürfniß des Heiles aus der Verderbtheit und Schuldhaftigkeit der gefallenen Menschennatur nach. Die christlich-theologische Durchbildung der Lehre von dem Unterschiede zwischen dem jetzigen und ursprünglichen Zustande des Menschen gab nun auch die Antwort und die erklärenden Gründe für gewisse mit der Anthropologie zusammenhängende Fragen kosmologischen Inhaltes an die Hand, und es war ein Schüler Augustin's, nämlich Fulgentius von Ruspe, welcher die heidnisch-dualistische Behauptung Theodor's von einem durch rein natürliche Ursachen bewirkten Hervorbringen solcher Arten von Dingen, die Gott nicht ursprünglich gesetzt haben soll, theologisch widerlegte. Fulgentius antwortet nämlich in einer Schrift ad Scarilam [1]) auf zwei ihm vorgelegte Fragen, deren letztere lautet, ob und wann Gott das Schlechte, Lästige und Schädliche in der

---

[1]) De incarnatione Filii Dei et de vilium animalium auctore. Opp. (Venedig 1742), p. 183—195.

tellurischen Weltsphäre (muscas, pulices, scorpiones, cimices etc.) geschaffen habe. Die Frage, ob Gott diese Dinge geschaffen habe, beantwortet sich aus Joh. 1, 1—3: Omnia per ipsum facta sunt vgl. Psalm 145, 4. 5. Man sage nicht, der Scorpion könne nicht von Gott geschaffen, sondern müsse ein Werk des Teufels sein. Die Organisation des Körpers eines Scorpions ist ebenso bewunderungswürdig, und verkündet ebenso, wie jede andere Creatur, das Lob ihres himmlischen Schöpfers [1]). Der Mensch kann gegen gewisse Klassen von Thieren nur insofern Widerwillen und Abscheu empfinden, als er sich durch dieselben geplagt fühlt, ohne sich dieser Plage erwehren zu können. Eben dieser Umstand soll ihn aber an die Tiefe und Schmählichkeit seines Falles erinnern, und aufmerksam machen, wie weit er von der ursprünglichen Höhe, auf welche Gott ihn gestellt, herabgesunken. Das Schmähliche besteht unter Anderem auch darin, daß der Mensch, der König der Erde, dem die stärksten und gewaltigsten Thiere fügsam dienen sollen, kleinste Geschöpfe dem Gebote seines Willens nicht zu unterwerfen vermag. Der Mensch soll hieraus entnehmen, wie böse es war, die Gebote seines Schöpfers zu verachten, und gegen den Willen desselben sich aufzulehnen; er wundere sich nicht, daß er, nachdem er in Folge der Sünde nicht einmal seinen eigenen Leib mehr vollkommen in seiner Gewalt habe, und namentlich die Regungen der geschlechtlichen Concupiscenz sich ihm gegen seinen Willen aufdrängen, der Geschöpfe außer ihm nicht vollkommen Herr zu werden vermag. Man sage nicht, daß die Geschöpfe, die dem Menschen lästig oder schädlich sind, böse seien; Nichts ist seiner Natur nach böse, alles Ge-

---

[1]) Dei sapientia attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter, etiam de his rebus quas corruptio exterminat, pulchritudinem sui operis monstrat: in ipsis quoque minutissimis animalibus ostendens sui uniuscujusque generis decus; qui fecit minutissimas muscas magnis elephantis quanto breviores, tanto agiliores, et cum sit in utrisque dispar quantitas membrorum, non tamen dispar et operum laudatio divinorum. Quis enim sanum sapiens, et invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciens, non ipsum Deum opificem laudat in vermiculo, quem laudat in elephanto? aut non eundem laudet in pulice, quem laudat in bove? Cum enim illa signa quae in gemmis artificum formare consuevit industria tanto magis laudare soleat animus, quanto minutiora intuetur aspectus. O. c., n. 53.

schaffene ist als solches gut. Auch diejenigen Gewächse oder Thiere, welche der Mensch für schädlich zu halten pflegt, sind gut und nützlich; auch das Gift, obwol es auf den durch die Sünde dem Sterbensloose anheimgefallenen Menschenkörper zerstörend wirkt, läßt sich durch geschickte Verwerthung als Arzneimittel brauchbar machen. Die Verletzbarkeit und das Unvermögen des Menschen gegenüber den Aggressionen schädigender und zerstörender Kräfte und Wesen der irdischen Schöpfung ist eine Strafe und Züchtigung der versündeten Menschennatur, und eine beständige Mahnung zur Buße und zum Streben nach jenen Gütern, durch deren Verlust der Mensch schwach und ohnmächtig geworden ist.

Diese religiös-theologischen Ausführungen des Fulgentius sind allerdings nicht direct gegen den von Theodor vertretenen Naturalismus, sondern gegen den Manichäismus gerichtet. Indeß entzieht sich Theodor, wie wir schon im Vorausgehenden zu bemerken Gelegenheit hatten, den manichäischen Consequenzen seiner naturalistischen Anschauungen nur dadurch, daß er, wie Leontius hervorhebt, wenigstens indirect läugnet, daß Gott das *ἀγαθόν οὐσιῶδες* sei. Sobald Gott als die wesenhafte Urgüte erkannt ist, muß alles Seiende und Wesende als solches von Gott abgeleitet werden; und es bleibt dann nur die Wahl zwischen den zwei Annahmen, entweder, daß Alles durch Gott geschaffen und als solches gut sei, oder daß Einiges, weil nicht gut, sondern seiner Natur nach böse, vom Teufel hervorgebracht sei [1]). Der Naturalismus Theodor's, nach dessen Meinung das Schlechte und Kleine in der irdischen Welt weder durch Gott noch durch den Teufel entstanden sein soll,

---

[1]) Hier bleibt jedoch noch die Frage offen, ob nicht der Sündenfall in seinen Folgen für die äußere irdische Natur eine theilweise Degeneration des Bildungstriebes der Natur nach sich zog. Eine Verwilderung gewisser Thiergattungen wird auch von den Kirchenvätern z. B. Teophilus Antioch., Basilius, Ambrosius anerkannt. Der Anfang einer solchen Deterioration ist in 1 Mos. 3, 14 zu suchen, wo sie als göttliches Strafgericht erscheint. Zu untersuchen, wie weit dieselbe nach natürlichem Verlaufe der Entartung um sich griff, und wie tief sie in das Leben der Natur eingriff, ist Aufgabe einer christlichen Naturphilosophie. Diese wird in dieser Hinsicht eine richtige besonnene Mitte zwischen naturalistischem Optimismus und zwischen dem Pessimismus eines trüben Mysticismus einzuhalten haben.

erscheint da als ein unhaltbares Mittleres, und es handelt sich demnach nur um Widerlegung der weit consequenteren manichäischen Ansicht. An diese Widerlegung macht sich denn auch Fulgentius; er zeigt, daß die manichäische Ansicht weder der Schrift, noch der Vernunft gemäß sei. Das unheimliche Gewürm und Ungeziefer, meint der Manichäer, soll vom Teufel hervorgebracht sein; wenn man nun wahrnimmt, daß Würmer nicht bloß aus Menschenleichen, sondern selbst aus lebendigen Menschenleibern herauswachsen, so müßte man endlich dahin kommen, die Menschenleiber selber für Schöpfungen des Teufels zu halten. Dazu wird sich aber Derjenige, der an die Schrift glaubt, doch gewiß nie verstehen. Man sage nicht, daß sich in der Schrift, wenn sie auch die Erschaffung alles Guten durch Gott lehrt, nebstbei doch auch Anhaltspuncte für eine Herleitung des bösen Ungeziefers vom Teufel fänden. Der Name Beelzebul (princeps muscarum) beweist Nichts, da er allegorisch gemeint ist, und so viel bedeutet als princeps iniquitatis, wie denn in der Schrift sonst auch statt iniquitas tropisch muscae gesagt wird, vgl. Pred. 10, 1: Muscae morituræ exterminant oleum suavitatis. Fürst heißt der Satan insofern, als er unter den Bösen der Oberste ist; damit ist ihm keine Schöpfermacht zugesprochen, sondern nur die Rangstellung seiner rein geistigen Natur bezeichnet; so werden auch die Engel, und selbst Menschen Principes genannt: Dan. 10, 13. 21; Psalm 44, 17. 18; 1 Mos. 25, 16. Die biblische Erzählung von den Wundern der ägyptischen Zauberer ist, richtig verstanden und ausgelegt, ein Beweis für die alleinzige Schöpfermacht Gottes. Die Zauberer, die im Dienste des Teufels wirkten, konnten Frösche hervorzaubern, aber die Hervorbringung der Bremsen (auch eine Art muscae) brachten sie nicht zu Stande. Das Erstere vermochten sie, weil Gott es gestattete; das Letztere vermochten sie nicht, weil Gott es nicht gestattete und hiedurch zeigte, daß der Name Beelzebul kein Schöpfervermögen ausdrücke. Die Zauberer thaten ihre Wunder mit Gottes Gestattung; Gott hat nämlich den Elementen der Welt die Samen gewisser Arten von Einzeldingen eingeschaffen — Samen, die uns verborgen, den Engeln aber bekannt sind, und von ihnen gelegentlich auf Gottes Geheiß oder mit Gottes Zulassung an's Licht gezogen werden: Ex his seminibus quaedam, prout opportunitas operis deposcit et temporis, occulto sapientiae suae consilio aut per

bonos angelos Deus produci praecipit, aut per malos ostendi permittit.

§. 282.

Der naturalistische und rationalistische Charakter der Denkart Theodor's zeigt sich auch in seinem Verhalten zur Schrift, und in einen Verstößen gegen den Sinn, sowie gegen das heilige Ansehen der Schrift. Weil Theodor die Hölle läugnet — bemerkt Leontius — so hält er die biblischen Schilderungen ihrer Qualen für bloße Bilder. Er läugnet die geschichtliche Wahrheit des Buches Job, trotzdem daß sie durch den kanonischen Brief des Apostels Jakobus bezeugt ist; vielleicht ist diese Bezeugung Ursache, daß er den genannten Brief, sowie nebstdem auch die übrigen katholischen Briefe, nicht als kanonische Schriften gelten läßt. Er verwirft die zwei Bücher der Chronik und das Buch Esdras, erkennt nur drei Psalmen als messianisch an, während er die übrigen prophetischen Schilderungen derselben in jüdischer Weise auf Zorobabel und Ezechias bezieht, deutet das Hohelied in einem völlig profanen und anstößigen Sinne, und entnüchtert grundsätzlich allwärts den tiefen göttlichen Sinn der heiligen Schrift zur trivialsten Alltäglichkeit. Auch an den ehrwürdigen Cultmonumenten hat er sich vergriffen, und mit Abthuung der Liturgien der Apostel und des heiligen Basilius eine eigene Liturgie geschaffen, welche nicht so fast Gebete, als Blasphemien enthält.

Johannes Philoponus nimmt in seinem Werke über die Weltschöpfung [1]) fortlaufend Bezug auf Theodor's Auslegung der Schöpfungsgeschichte, und bringt bei dieser Gelegenheit charakteristische Proben des Charakters der Schriftauslegung der antiochenischen Schule. So erklärt sich Theodor bei 1 Mos. 1, 1 gegen die von Basilius behauptete Präexistenz der Engel vor den übrigen Werken der Schöpfung, ohne daß er seinen Widerspruch durch irgend einen Beleg aus der Schrift zu begründen vermöchte; im Gegentheile begründet Job 40, 14 ein günstiges Präjudiz für die Ansicht des

[1]) De mundi creatione (περὶ κοσμοποιίας) Libri VII, bei Gallandi XII, p. 473 — 622.

Basilius, und Theodoret ist wenigstens so billig, zuzugeben, daß die Annahme einer Präexistenz der Engel der Frömmigkeit nicht Eintrag thue. Theodor will wissen, daß die Engel die Beweger der Gestirne seien, daß Christus über dem Firmament sei und den ersten Himmel über sich habe; daß Adam und Eva durch den Genuß einer Feigenfrucht sich die Ausstoßung aus dem Paradiese zugezogen haben, nachdem sie durch neun Stunden die Freuden desselben genossen hätten; daß die Sündfluth nur über einen Theil der Erde sich erstreckt habe. Er hält die Engel für räumliche Wesen, den Werderuf Gottes stellt er sich nach Art eines Menschenrufes vor, die vom Lichte geschiedene Finsterniß nimmt er für eine Substanz; unter Berufung auf Jesai. 40, 22 läugnet er die sphärische Gestalt des Himmels. Der Mensch ist nach ihm deßhalb von Gott geschaffen worden, damit er allen Geschöpfen, auch den Engeln gegenüber Gottes Bild als Herrscher repräsentire und als solcher verehrt werde; darum ist der Mensch Christus erhöht worden, der ursprünglich aber nur bloßer Mensch, wie wir gewesen. Die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen sucht er in Demjenigen, worin ausschließlich der Mensch Gott nachahmt; nur der Mensch verfertige Dinge, die früher nicht waren, gleichwie Gott die Dinge geschaffen hat, nachdem sie früher nicht gewesen sind; nur der Mensch zeuge wesensgleiche Kinder, wie Gott einen wesensgleichen Sohn erzeugte; endlich habe die Menschenseele zwei Kräfte, Vernunft und Leben, welche den zwei consubstanzialen Kräften des göttlichen Vaters, Sohn und heiliger Geist, entsprechen.

Theodor setzt dem Gesagten zufolge die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen in den mikrokosmischen Charakter des Menschen. Dieser Gedanke hat allerdings einen speculativen Gehalt; derselbe ist jedoch zufolge ungeordneter Betonung der physischen Seite der Menschennatur nicht richtig aufgefaßt. Theodor nennt das Ebenbildlichkeit, was eine reifere und geläutertere Speculation Gegenbildkeit nennen würde. Allerdings haben einige Väter gefühlt, daß bei der Zusammenhaltung und Vergleichung des menschlichen Wesens mit dem göttlichen auch die leibliche Seite des ersteren in Betracht zu ziehen sei, indem einerseits das geistig-seelische Sein und Leben des Menschen durch das leiblich-physische Sein des Menschen specifisch bedingt und beeinflußt ist, andererseits aber der Leib gewissermaßen die symbolische Versinnlichung des inneren

Geistmenschen ist. Justin [1]) und Irenäus [2]) giengen soweit, im Leibe des Menschen die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen zu suchen, wogegen seinerseits wieder Clemens Alex. [3]) den Menschen nicht als Abbild Gottes, sondern nur als Abbild des Abbildes Gottes fassen zu dürfen glaubte. Diese letztere Meinung wird von Cyrillus durch die Bemerkung zurückgewiesen, [4]) daß der Logos nicht bloß Ebenbild Gottes, sondern selber Gott, und der Mensch gemeinhin Ebenbild Gottes ist, der in den drei Hypostasen die Eine und selbe göttliche Wesenheit ist, die sich im Menschen abbildet. Nebenbei betont aber Cyrill auch entschieden, daß der principale Grund der Ebenbildlichkeit im geistig-seelischen Sein des Menschen zu suchen sei, sofern nämlich der Mensch hiedurch befähiget ist, ein heiliges und gerechtes Wesen zu sein oder zu werden [5]); woraus denn zugleich auch hervorgeht, daß die Ebenbildlichkeit kein specifisches Prärogativ der menschlichen Natur sein könne, sondern auch den Engeln, und zwar, zufolge ihrer Erhabenheit über den Menschen, in weit höherem Grade zukommen müsse [6]). Daß indeß auch die Leiblichkeit an der specifischen Bestimmtheit des Menschenwesens im Vergleiche mit dem göttlichen Wesen einen constitutiven Antheil haben müsse, fühlte Epiphanius [7]), ohne sich jedoch über das nähere Wie dieses Antheiles Rechenschaft geben zu können, daher er näher eingehende Bestimmungen in der Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit völlig ablehnt, und bei der allgemeinen Angabe der Schrift, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei, stehen zu bleiben räth. Das erklärende Wort, in welchem der von Epiphanius geahnte Gedanke klar ausgesprochen ist, ist nun eben das Wort: Gegenbildlichkeit; da sie durch Zusammenwerfung mit der Ebenbildlichkeit falsch interpretirt wurde, so ließen die übrigen Väter und Lehrer sie ganz bei Seite liegen,

[1]) De resurrectione. Vgl. Bd. I, S. 400.

[2]) Adv. haer. V, 6.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 164.

[4]) Adversus Anthropomorphitas, c. 6.

[5]) *Τὸν ἄνθρωπον οὕτο κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ γενέσθαι φαμὲν, καθ' ὃ καὶ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον πέφυκε τὸ ζῶον εἶναι.* O. c., c. 2.

[6]) O. c., c. 4.

[7]) Haer. 70, n. 2 ff.

und die Mittelalterlichen hielten sich an die von Augustinus [1]) entwickelten Gedanken und Erörterungen, die ihrerseits zunächst an jene der Alexandriner [2]) sich angeschlossen hatten.

§. 283.

Die Erneuerung des durch die Sünde corrumpirten göttlichen Ebenbildes ist uns im Verlaufe dieses Buches zu wiederholten Malen als eine der am meisten in den Vordergrund tretenden Motivirungen der Menschwerdung Gottes begegnet. Das fleischgewordene Wort Gottes — lehrt Cyrillus Alex. — stellte durch sich selber die Menschheit in ihrer vollkommensten Erneuerung dar [3]), und die persönlich angeeignete Menschennatur wurde dem Logos zugleich Vehikel und Medium, dieselbe Erneuerung auch in den übrigen Menschen zu wirken. Insofern ist das Mysterium der Menschwerdung zugleich auch das Mysterium der Heilsspendung (*μυστήριον τῆς οἰκονομίας*), und der gesammte Verlauf des gottmenschlichen Lebens und Wirkens vom ersten Momente angefangen, in welchem die Jungfrau vom heiligen Geiste empfing, bis zur Himmelfahrt eine dramatische Entfaltung der auf die Wiederbelebung und Wiedererneuerung der dem Tode und sündigen Verderben anheimgefallenen Menschheit abzweckenden Heilsthätigkeit des Sohnes Gottes. Als Instrument und Vehikel der göttlichen Heilsthätigkeit mußte die vom Logos angenommene Menschheit vom Anfange an eine unverdorbene, reine, heilige Natur sein [4]), wie es denn schon an sich nicht denkbar ist, daß der Logos eine andere, denn eine heilige und reine Menschennatur sich

---

[1]) Siehe Oben §. 225.

[2]) Clemens Alex. Strom. V, c. 14; VI, 14; Origenes contr. Cels. VI, 63; VIII, 49; Princip. IV, 37. Den Alexandrinern folgten Eusebius (in Psalm. 8, 5), Gregor von Nyssa; vgl. Oben §. 224.

[3]) *Αὐτὸς γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ δημιουργὸς ἁπάσης τῆς κτίσεως .... ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ... τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀναλαμβάνει, καὶ τὴν οἰκείαν εἰκόνα νεωποιεῖ τῇ ἁμαρτίᾳ διαφθαρεῖσαν, καὶ τὴν ἀνδριάντα τὴς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τῆς πονηρίας παλαιωθέντα ἀνανεοῖ, καὶ τοῦ πρώτου χαριέστερον δείκνυσι.* Cyrill. Alex. de incarn. Domini, c. 8.

[4]) Sanctum est ac sine peccato corpus Christi Dei servatoris nostri: et quod quidem ad culpam attinet, jam inde a primo incarnationis momento incorruptibile fuit, atque in ea qualitate non est ei ulla nobis-

persönlich angeeignet hätte, oder diese in Kraft der Aneignung nicht hätte rein sein sollen. Er nahm aber überhaupt eine Fleischeshülle an, weil er füglich auf keine andere Art in den Kampf mit dem Satan treten konnte; nebstdem konnte der Stachel der sündigen Begierde, der in der verdorbenen Menschennatur ist, nur dann als ein gründlich ausgetilgter gelten, wenn der Logos selber sich ein unsündliches Fleisch anbildete [1]). Er nahm die menschliche Natur ganz und vollkommen an; er nahm eine menschliche Seele an, um sie zum höchsten Grade der Heiligkeit zu erheben; er nahm einen menschlichen Leib an, um in ihm die menschliche Natur dem leiblichen Tode zu entreißen [2]). Er litt zuerst selbst den Tod, um für uns die Schuld unserer Sünden zu zahlen; aber aus seinem durchstoßenen Leibe floß der mystische Quell unserer sacramentalen Erneuerung [3]); sein Fleisch und Blut, und in beiden sich selbst uns darreichend, senkt er sein göttliches Leben uns ein, und zieht uns mit göttlicher Kraft in die umbildende und erneuernde Lebensgemeinschaft mit ihm [3]), auf daß wir von seiner göttlichen Kraft durchdrungen ihm verähnlichet, heilig und unsterblich würden. — Wir

---

cum communio vel similitudo. Cyrillus adv. Diodorum Tarsensem; siehe Fragment. in Maji Nov. Bibl. SS. PP., Tom. II, 454.

[1]) Participavit igitur aeque ac nos carnem et sanguinem, ut in carne sua daemonium oppugnaret, eoque profligato mortalia nostra corpora ad immortalitatem transferret, jugoque legis subtraheret, quae adversus membra carnis praevaluerat. Haud aliter vitam mortemque inter se praelio committere poterat, nisi mortali corpore usus fuisset: neque cupiditatum nostrarum stimulum obtulisset, nisi de figmento nostro corpus sumsisset. Cyrill. Fragm. l. c., p. 455.

[2]) *Καθ' ἡμᾶς γέγονε ὁ μονογενής, τουτέστι τέλειος ἄνθρωπος, ἵνα τῆς μὲν ἐπεισάκτου φθορᾶς τὸ γήϊνον ἡμῶν ἀπαλλάξῃ σῶμα τῇ καθ' ἕνωσιν οἰκονομίᾳ καταβεβηκὼς εἰς ταυτότητα κατὰ νόμον τῆς ζωῆς, ψυχὴν δὲ ἰδίαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος, ἁμαρτίας αὐτὴν ἀποφήνῃ κρείττονα τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγός τε καὶ ἄτρεπτον, καθάπερ τινα βαφὴν, ἐγκαταχρώσας αὐτῇ.* Cyrill. de incarn. Unigen. (Opp. Tom. V, P. I, p. 691).

[3]) *Τὴν πλευρὰν τῷ Ἀδὰμ παραπλησίον νυττόμενος, ἀλλ' οὐ γυναῖκα προιοῦσαν ἐκεῖθεν δεικνὺς, τὸν θάνατον διὰ τῆς ἀπάτης γεννήσασαν, ἀλλὰ πηγὴν τῷ διπλῷ νάματι τὴν οἰκουμένην ζωογονοῦσαν· ὧν τὸ μὲν ἡμᾶς ἐν κολυμβήθρᾳ νεοποιεῖ, καὶ τῇ ἀθανάτῳ περιβάλλει στολῇ· τὸ δὲ τρέφει γεννηθέντας ἐν τῇ τραπέζῃ τῇ θείᾳ, καθάπερ τὰ βρέφη τὸ γάλα.* De incarn. Domini, c. 27.

finden diese Gedanken bei Cyrillus, wie wir sie bei Augustinus fanden [1]), und wie sie mehr oder weniger bei allen anderen Vätern vorkommen, und namentlich im Gegensatze zum Nestorianismus entwickelt wurden. Bei Theodor von Mopsveste hingegen ist Christus nicht der incarnirte Logos, sondern ein Mensch, der nicht schon an sich heilig ist [2]), sondern es erst allmählig werden muß [3]), und darum auch nicht der göttliche Heils- und Lebensspender sein kann. In dieser Beziehung erscheint Theodor's Naturalismus als Judaismus, und die förmliche Declarirung der Personseinheit Christi gegenüber den Verirrungen der antiochenischen Schule kam, unter diesem Gesichtspuncte, der Ausstoßung eines falschen judaistischen Elementes aus der christlichen Heilslehre gleich [4]); ein anderes damit zusammenhängendes ähnlicher Art, das zähe Halten an der Gesetzgerechtigkeit, wurde gleichzeitig im Abendlande durch

---

[1]) Vgl. Oben §. 226.

[2]) Quum adhuc Mariae esset caro illa — sagt Diodor von Tarsus — necdum assumpta, terrena erat ... Sic Dominus, dum in Virginis utero esset atque ad illius substantiam adhuc attineret, honore filii carebat. — Darauf antwortet Cyrillus: Praeclarissime! Ajo verba quae nemo docuit sed a te publice pronunciantur, gravissimis sordibus inquinari. Sancta illa caro, quae Mariae fuit, jam inde a primo conceptus momento, sive in utero existentiae, sancta fuit, utpote Christi corpus: nemoque vel tenuem concedit temporis fuisse articulum, quo illa communis ceterisque carnibus similis fuerit, ut a te dictum est, et non potius Verbi caro. Fragment. in Maji Bibl. Nov. PP., Tom. II, p. 453. 454.

[3]) Hominis, quae in Christo est natura — bemerkt Cyrill gegen Theodor — honoratur sane et sanctificatur; verumtamen, quatenus Deus est, baptismo non indigebat, neque Spiritus sancti dono, quandoquidem ipsum Spiritum idem donat. Fragm. L. c., p. 453.

[4]) Die judaistische Auffassung Christi gibt sich selbst in der Sprechweise der Antiochener kund. Diodor nennt Christum den Nazarener: Sin tu id dicis de Nazareno, nempe si hominem appellas hunc qui assumtus fuit — lautet ein Citat aus Diodor bei Cyrill — ostende nobis, nihil dissimulans, externam personam. Atqui — erwidert Cyrill — audientes tu fallere putas, qui constanter nos adfirmavimus, carnem pro sua ratione differre a Verbo, quod de Deo Patre natum est. Haec tamen propria ejus caro fuit propter inseparabilem conjunctionem. Fragm. L. c., p. 451.

Bekämpfung und Verurtheilung des Pelagianismus unterdrückt und ausgestoßen.

§. 284.

Es wird erzählt, daß Kaiser Justinian, als die Origenisten Theodor Ascidas und Domitian von Ancyra die Verdammung der drei Capitel zum ersten Male beantragten, eben mit Abfassung einer theologischen Abhandlung gegen die Akephaler beschäftiget war. Die Akephaler waren eine monophysitische Secte, welche sich von dem monophysitischen Patriarchen Petrus Mongus getrennt hatte, weil dieser das Henotikon des Kaiser Zeno (a. 482), einen Vermittelungsversuch zwischen Orthodoxie und Monophysitismus auf Kosten der Synode von Chalcedon, eifrig unterstützte. Ähnliche Spaltungen traten unter den Monophysiten in den Patriarchaten von Jerusalem und Antiochien ein, in Antiochien unter dem Patriarchate des berüchtigten Petrus Fullo, der sich gleichfalls für das Henotikon erklärte, sich aber deßungeachtet auf seinem Patriarchenstuhle nicht zu halten vermochte. Die drei Patriarchate von Alexandrien, Jerusalem, Antiochien waren seit der Synode von Chalcedon ein Tummelplatz fortwährender Unruhen und Gewaltthätigkeiten, die durch ihre stete Wiederholung und ihr weiteres Umsichgreifen eine ernstliche Gefahr für das byzantinische Reich zu werden drohten, um so mehr, da die Provinzen, in welchen die Monophysiten die Überzahl über die Rechtgläubigen hatten, nicht nur der orthodoxen Kirche, sondern auch dem Reichsverbande sich zu entfremden drohten, um sich unter persischem Schutze eine ungestörte Ausübung ihres häretischen Bekenntnisses zu sichern. Daher die fortwährenden Transactionsversuche der byzantinischen Kaiser, welche freilich auch wieder nur zur Vermehrung der Wirren beitrugen, weil einerseits die Monophysiten sich dennoch nicht beschwichtigen ließen, andererseits aber die Rechtgläubigen unzufrieden gemacht wurden; das Henotikon führte sogar ein temporäres Schisma zwischen der griechischen und lateinischen Kirche herbei, welches bis a. 519 dauerte, und dadurch beigelegt wurde, daß der Patriarch Johannes von Constantinopel dem Papste Hormisdas völlige Übereinstimmung mit der römischen Kirche gelobte. Der Papst Silverius wurde durch die Intriguen und gewaltthätigen Befehle der Kaiserin Theodora, die mittelst eines gefügigeren Papstes den wegen seines

Monophysitismus entsetzten Anthimus auf dem Patriarchenstuhl von Constantinopel zu restituiren hoffte, zum Martyr gemacht (a. 540).

Der geistig bedeutendste Mann unter den Monophysiten war der Mönch Severus, welchem seine Freunde und Anhänger durch tumultuarische Gewaltstreiche und Vertreibung des orthodoxen Patriarchen Flavian den Weg zum Patriarchenstuhle von Antiochien bahnten (a. 513). Er wurde der Stifter einer eigenen Partei, der Severianer, welche sich nach seiner Entsetzung und Flucht nach Alexandrien auch in Ägypten und anderwärts verbreitete. Bei dem Religionsgespräche, welches a. 533 auf Befehl Justinian's zu Constantinopel statt hatte, stritten Severianer mit den Rechtgläubigen; ebenso waren sie an den Gesprächen betheiliget, welche später nach dem Berichte des Anastasius Sinaita [1]) zu Alexandrien geführt wurden. Die Severianer waren überhaupt die herrschende Partei unter den Monophysiten, und traten als solche noch im nächstfolgenden Jahrhunderte in den monotheletischen Streitigkeiten hervor. Dem Severus trat in der Frage über den Leib Christi der Monophysit Julian von Halicarnaß als Vertheidiger der natürlichen d. i. vom Anfange der Menschwerdung an bestehenden Unverweslichkeit des Leibes Christi entgegen [2]); daher die zwei monophysitischen Parteien der Severianer und Julianer, oder *Φθαρτολάτραι* und *Ἀφθαρτοδοκῆται*, deren jede bei eingetretener Erledigung des alexandrinischen Patriarchenstuhles ihren eigenen Patriarchen wählte, nach deren Namen sich die beiden Parteien Theodosianer (Severianer) und Gajaniten (Julianer) nannten. Die Aphthartolaträ spalteten sich wieder in *Κτιστολάτραι* und *Ἀκτιστηταὶ*, deren erstere den Leib Christi für geschaffen hielten, während die anderen das Gegentheil behaupteten. Unter den Phthartolatris tauchte die Streitfrage über das Wissen und Nichtwissen der menschlichen Seele Christi auf; die Anhänger des Themistius, welche behaupteten, daß die Seele Christi Einiges nicht gewußt habe, sonderten sich unter dem Namen Agnoeten von den Severianern als eine besondere Secte ab, welche bis in's 8te Jahrhundert fort-

---

[1]) *Ὁδηγός* (Viae dux) c. 10.

[2]) Eine Streitschrift des Severus gegen Julian, zusammt mehreren Fragmenten aus Julian's Schriften und einige Homilien des Severus finden sich abgedruckt in Maji Spicil. Rom., Tom. X, p. 169—223.

dauerte. Der Widerspruch des alexandrinischen Sophisten Niobes gegen das rigide Festhalten an Einer Natur Christi, in welcher so= nach Göttliches und Menschliches gar nicht mehr unterschieden werden könnte, führte zur Entstehung der Niobiten, deren viele letzt= lich in die katholische Kirche zurücktraten. Das Kirchenwesen des orientalischen Monophysitismus wurde durch den rastlos thätigen Mönch Jakob Baradai, seit a. 541 Bischof von Edessa und allge= meines Oberhaupt der orientalischen Monophysiten, in den inner= halb und außerhalb des römischen Reiches gelegenen Provinzen organisirt und festbegründet. In dankbarer Erinnerung an ihn nannten sich zunächst die syrischen, später fast alle Monophysiten Jakobiten. Von den Persern und Saracenen grundsätzlich geschützt, erhielten sie sich während der Dauer des byzantinischen Reiches in ungeschwächter Zahl, und über den Sturz dieses Reiches hinaus in drei Hauptgruppen, nämlich in Vorderasien, in Armenien, in Ägypten und Abyssinien, in den beiden letzteren Provinzen unter dem Namen der koptischen Christen.

§. 285.

Unter den Polemikern gegen die Acephalen und Severianer sind aus den kirchlichen Schriftstellern des 6ten Jahrhunderts zu nennen: Kaiser Justinian [1]), der Mönch Eustathius [2]), der aus der Geschichte des Dreicapitelstreites bekannte römische Diakon Rusti= cus [3]), Leontius der Byzantiner, Anastasius Sinaita, Eulogius von Alexandrien; aus dem 7ten Jahrhunderte Maximus der Bekenner und der palästinensische Mönch Theodorus Raithu [4]).

---

[1]) Tractatus contra Monophysitas, ad monachos qui sunt in nono Ale- xandriae. Abgedruckt bei Migne Patr. Gr., Tom. 86, p. 1103—1146.

[2]) Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Se- verum. Abgedruckt in Maji Vet. Script. Nov. Coll. VII, p. 277 ff.; Migne Patr. Gr., Tom. 86, p. 902—942.

[3]) Contra Acephalos disputatio, ein Dialog zwischen einem Orthodoxen und einem Severianer. Siehe Gallandi, Tom. XII, p. 37—76.

[4]) Seine kurze antimonophysitische Schrift ist ihrem wesentlichsten Inhalte nach eine Beleuchtung der Lehren der Severianer und Julianer (siehe Gallandi XIII, p. 21—31). Die Meinungen des streng monophysiti- schen, an den Doketismus anstreifenden alexandrinischen Patriarchen Timo-

Die Hauptschrift und eigentliche Bekenntnißschrift des einäugigen Monophysitenglaubens — bemerkt Anastasius[1]) — ist die Schrift des Severus, φιλαλήθης (amator veri) betitelt[2]). Wo nur immer Monophysiten sein mögen, und welcher Fraction sie angehören mögen, allüberall und bei Allen findet man das Buch des Severus, welches sie heiliger halten, als das Evangelium des Apostels Johannes. Man mag ihnen was immer für Auctoritäten heiliger Männer und Lehrer entgegenhalten: sie lassen dieselben nur dann gelten, wenn ihr Philalethes damit einverstanden ist. Die Gelehrsamkeit dieses Buches ist von Severus ziemlich wohlfeil erworben worden; er las die Schutzschriften für das Concil von Chalcedon, namentlich jene des Johannes Grammaticus von Cäsarea, (eines gewesenen Mitgliedes der Synode), und entlehnte daraus jene Stellen und Zeugnisse der Väter, welche ihm einigermaaßen für seine Zwecke dienlich zu sein schienen[3]). Daß er dieselben eigentlich durchgängig wider sich habe, mochte er sich selbst nicht verhehlen; und so gestand er denn auch zu, daß ein Athanasius, Ambrosius, Cyrillus, Proclus u. s. w. zwei Naturen in Christus gelehrt haben. Man müsse jedoch, meinte er, den Vätern diese Lehre zu gute halten, zu welcher sie zufolge ihres Kampfes gegen den Arianismus hingedrängt wurden; hätten sie den Nestorianismus vor Augen gehabt, so würden sie sich vorsichtiger ausgedrückt haben. So läßt er denn die heiligen Lehrer der vorangegangenen christlichen Jahrhunderte mit einer gewissen vornehmen Nachsicht und Schonung gelten, und behält sich vor, dieselbe von den durch die Zeitumstände ihnen angehefteten Mängeln und Unvollkommenheiten zu reinigen; seine Lehre verhält sich zum Bekenntnisse der Kirche, wie die jüdische δευτέρωσις zu den heiligen Schriften der Hebräer.

---

theus Älurus werden in den vorerwähnten Schriften Justinian's und des Eustathius berücksichtiget.

[1]) Hodegus sive Dux Viae.

[2]) Mehrere andere Schriften des Severus werden in des vorerwähnten Eustathius ep. ad Timoth. Schol. citirt. — Vgl. auch in Leontii Apologia concilii Chalcedonensis den Abschnitt: Severi Patriarchae Antiocheni argumentum, Gallandi XII, p. 733—737.

[3]) Über die Art, wie Severus mit des Johannes Grammaticus Schrift verfuhr, gibt Eustathius eine Probe. Vgl. Ep. ad Tim. Schol., Migne, tom. 86, p. 914 ff.

Der Grundgedanke seiner Lehre reducirt sich — fährt Anastasius fort — auf die unbedingte Identification der Begriffe Natur und Hypostase. Aristoteles lehrte, Person sei die individuelle oder particuläre Einzelsubstanz (substantia prima). Diesen Satz wendete Arius auf die Trinität an, und unterschied demnach drei göttliche Wesen (*οὐσίας*); Severus wendete den aristotelischen Satz auf die Person Christi an, und läßt dieselbe aus zwei particulären Naturen oder unvollkommenen Hypostasen zusammengesetzt sein, welche in ihrem Zusammensein die Eine vollkommene Natur Christi ergeben sollen. Diese Ansicht ist eigentlich das gemeinsame Bekenntniß aller Monophysiten, und wird von dem gesammten Decemvirat der monophysitischen Häresie, von Eutyches, Dioscurus, Severus, Theodosius, Timotheus, Gajanas, Julianus, Jakobus Baradai, Petrus Gnapheus, Barsanuphius festgehalten. Da sie sich auf ihre eigenthümlichen, aus Aristoteles geschöpften Definitionen stützen, so ist jeder Monophysit, ehe man sich mit ihm in nähere Erörterung einläßt, zu fragen, was er unter Natur, Hypostase, Essenz, Person, Genus verstehe; kommt er mit den seiner Partei geläufigen Definitionen hervor, und will er dieselben als kanonische Axiome hinstellen, so ist jede weitere Erörterung einfach abzulehnen, weil jene angeblichen Axiome gegen das geoffenbarte Wort Gottes streiten. Severus sagt, Natur bedeute Einzelsubstanz und Person; nach Moses aber bedeutet Natur das generische, dem Einzeldinge mit anderen Dingen derselben Art gemeinsame Wesen: Dixit Deus: Germinet terra herbam, seminans semen secundum genus et similitudinem .... Producant aquae reptilia secundum genus .... Fecit Deus omnem animam viventem reptilium secundum genus suum, et omne volatile secundum genus suum u. s. w. Und damit man ja nicht zweifle, daß genus das Wesen oder die Natur der Dinge bedeute, lehrt Jakobus: Omnis natura bestiarum et volucrum et serpentium et aquatilium .... (Jak. 3, 7). Wer ein Bedürfniß hat, sich das Absurde der Identification von Natur und Person klar zu machen, substituire in den Aussprüchen der Schrift, in welchen das Wort Natur vorkommt, diesem Worte den Ausdruck Person. So heißt es z. B. im Buche der Weisheit: Vani sunt omnes homines natura, in quibus non subest scientia Dei. Welcher Widersinn, wenn in dieser Stelle persona statt natura stünde! Ähnlich verhält es sich mit Röm. 2: Gentes quae legem non-

habent, natura faciunt quae sunt legis — Ebendas.: Judicabit id quod ex natura praeputium, legem consummans — Ebendas.: Si enim Deus ramis natura (naturalibus) non pepercit . . . u. s. w. Als Gott den Kain verfluchte, galt der Fluch Einer Person, oder dem gesammten Geschlechte? Als Noe den Cham verfluchte, wurde einzig die Person Cham's, oder sein ganzes Geschlecht verflucht? Henoch wurde von der Erde hinweggenommen; wurde mit ihm die ganze menschliche Natur, das gesammte Geschlecht hinweggenommen? Jakob schaute (1 Mos. 32) Gott πρόςωπον πρὸς πρόςωπον, von Angesicht zu Angesicht, gleichsam von Person zu Person; dürfte man sagen, Jakob schaute Gott natura ad naturam? In dieser Weise führt Anastasius noch eine Reihe anderer biblischer Stellen vor, in welchen πρόςωπον (facies, persona) vorkommt, um die Unthunlichkeit einer Identificirung von Natur und Person darzuthun. Das Concil von Nicäa unterscheidet ausdrücklich zwischen Natur und Hypostase; es verdammt Diejenigen, welche sagen, daß der Sohn Gottes ex alia hypostasi vel essentia sive natura sei.

Diese letztere Bemerkung ist nun wol nicht stichhältig; es steht vielmehr fest, daß die Väter des Nicänums οὐσία und ὑπόστασις synonym gebrauchten, und erst später beide Ausdrücke in verschiedenem Sinne genommen wurden (vgl. Oben S. 140). Ebenso bedarf die Bemerkung, daß Aristoteles die substantia prima Person genannt hätte, einer Berichtigung; es liegt ihr wol nichts Anderes zu Grunde, als daß Aristoteles im Unterschiede von Plato das Allgemeine nur im Besonderen suchte, und keinen sachlichen Unterschied zwischen substantia prima und substantia secunda (Wesen, Natur des Dinges) anerkannte. Der Vorwurf, welchen Anastasius den Severianern macht, zielt eigentlich dahin ab, daß sie das Mysterium der Incarnation, wie vor ihnen die Eunomianer jenes der Trinität, hineinzwängen wollten in die, wie immer verstandenen Kategorien der aristotelischen Logik, die denn doch nur der natürlichen Erfahrung angepaßt waren [1]).

---

[1]) In diesem Geiste ist ein Einwurf des von Rusticus bekämpften Acephalers gemeint, welche die Substanzzweiheit in Christus deßhalb läugnet, weil Beides, das Göttliche und Menschliche in Christus, unter den Begriff der Substanz als genus commune fiele. Rusticus antwortet, daß wol Leib und Seele einem genus commune sich einordnen lassen, nicht aber gött-

§. 286.

In welcher Weise dieß die Severianer versuchten, ist aus der dialogisirten Schrift des Leontius: Solutiones argumentorum Severi[1]) zu ersehen. Der Severianer stellt die Frage: Hat Christus die Menschheit in specie oder in atomo angenommen? Er erwartet augenscheinlich die Antwort: in atomo; statt dessen erwidert aber der Orthodoxe: In atomo und in specie. Allein, wird weiter beigefügt, mit diesen beiden Bestimmungen ist noch nichts über den hypostatischen oder anypostatischen Charakter der Menschheit Christi entschieden. Zum hypostatischen Sein gehört, alius ab alio esse. Diese Bestimmung läßt sich aber aus jenen, in atomo oder in specie esse, gar nicht ableiten. Könnte nicht irgend Etwas in seiner Art einzig sein? Und kann ich, bevor ich dieß weiß, aus dem bloßen Begriffe der Species ableiten, daß es nur als Einziges existire, oder darf ich aus dem Begriffe des Atomon folgern, daß es Eines aus Mehreren derselben Art sei? Das Atomon ist gleichbedeutend mit Unum. Wenn nun atomon und species oder substantia prima und substantia secunda völlig identisch sind, so besagt unum nur den Unterschied einer Natur oder Species von einer anderen Natur oder Species z. B. der Menschennatur von irgend einer Thiernatur; nicht aber den Unterschied eines Individuums von einem anderen derselben Art. Gesetzt jedoch, daß ein Unterschied letzterer Art vorhanden sei, so läßt sich aus demselben, so weit er bloß logisch gefaßt wird, noch Nichts über das hypostatische Sein des Atomon bestimmen. Die Logik weiß bloß von einem Commune und Proprium der, einer bestimmten Art oder Gattung angehörigen Dinge. In diesem Sinne kann man nun wol von einer Proprietät der menschlichen Natur Christi reden; würde man aber individuelle Proprietät mit hypostatischem Sein confundiren, so wäre hiemit das Getragensein der menschlichen Natur Christi durch den Logos geläugnet. Christus ist Hypostase, darüber besteht

---

liche und creatürliche Substanz, da die göttliche *οὐσία* mit der creatürlichen in gar keinen Vergleich komme.

[1]) Siehe Gallandi XII, p. 708—715. Vgl. auch Leontius de Sectis, act. VII, n. 6.

kein Zweifel; ebenso gewiß ist, daß er als Gott Hypostase ist, da er, als Wort Gottes gleicher Natur mit dem Vater und Geiste, von Beiden nur als Person verschieden sein kann. Aber eben weil er als Gott Person ist, kann er es nicht durch seine Menschheit sein; diese ist demnach, für sich genommen, nothwendig anypostatisch, trotzdem, daß sie individuell (atomos) und eigenthümlich (propria) ist. Umgekehrt ist die göttliche Natur Christi gerade zufolge bestimmter Proprietäten, die das göttliche Wort vom Vater und Geiste unterscheiden, persönlich. Daraus geht hervor, daß die Aussagen über das trinäre Sein Gottes und menschgewordene Wort Gottes nicht nach gewissen logischen Schematen und Kategorien gemodelt, sondern nach den Eigenthümlichkeiten, welche das Erkenntnißobject an sich hat, bestimmt werden müssen. Allgemeine Definitionen über Wesen, Substanz, Person u. s. w. mögen wol einen vorläufigen Anhaltspunct solcher Erörterungen bilden; aber der Verfolg der Untersuchung muß erst hervorstellen, ob, inwieweit und in welchem Sinne die genannten Begriffe von Wesen, Substanz, Person u. s. w. bei der eigenthümlichen Natur des Erkenntnißobjectes anwendbar seien.

Der Gegner will zugeben, daß in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre die Begriffe Hypostase und Natur zu unterscheiden seien; nicht so bezüglich der Incarnationslehre. Hätten doch die Väter selber, ein Athanasius, ein Cyrillus von zwei Hypostasen der Person Christi gesprochen. Der Gegner übersieht, daß die genannten Väter in jenen Stellen, auf welche er sich beruft, das Wort Hypostase nicht in seiner eigentlichen Bedeutung, sondern als homonym mit „Natur" genommen haben, und daß sie sich deßhalb unbefangener ausdrückten, weil sie in den erwähnten Stellen keinen Anlaß hatten, auf die Wichtigkeit des Unterschiedes beider Ausdrücke zu reflectiren. Es ist dieselbe Unbefangenheit, mit welcher z. B. der Apostel Paulus von einem äußeren und inneren Menschen spricht; er dachte gewiß nicht daran, den Einen Menschen in zwei Menschen oder zwei Personen zu zertheilen.

Der Severianer beschwert sich im Weiteren, daß die Rechtgläubigen in ihrem Eifern gegen die Lehre von der Einen Natur Christi gar nicht bemerken wollten, daß auch Severus von einer natura composita Christi spreche, also die Eine Natur doch gewiß nicht als eine natura simplex fasse. Wirklich nicht? fragt Leontius. Der

Gegner vergißt, daß es etwas Anderes ist, von einer natura composita, und wieder etwas Anderes, von einer natura compositorum zu reden. Übrigens läßt sich der Ausdruck natura composita sehr schwer denkbar machen, und mit der prätendirten unitas naturae Christi nicht vereinbaren. Denn die Severianer reden doch gewiß nur von einer natura composita Christi, weil Christus nach seiner Herkunft vom himmlischen Vater nicht gleicher Natur mit seiner Mutter, und nach seiner Herkunft von der menschlichen Mutter nicht gleicher Natur mit dem göttlichen Vater ist. Sind da nicht zwei verschiedene Naturen zu unterscheiden? Und kann man dann noch auf einer unitas naturae bestehen? Soll das aus beiden Naturen Geeinte nicht eine dritte, von beiden verschiedene Natur sein, so ist auf dasselbe als solches der Ausdruck Natur, somit auch der Ausdruck natura composita und natura una gar nicht anwendbar; sondern in diesem Falle stellt sich eben der Ausdruck Hypostase als der einzig mögliche und nothwendig geforderte ein. Der Gegner meint wol, daß auch mehrere Dinge, deren jedes seine eigene Natur habe, zusammen una natura genannt werden können, wie man z. B. von Einer Natur der Sonne, des Himmels, der Sterne u. s. w. spreche. Dieß gilt aber doch gewiß nur für den Fall, daß den verschiedenen Einzeldingen eine bestimmte Natur und Beschaffenheit gemein sei; sind Sonne und Sterne nicht von gleicher Natur und Beschaffenheit? Eben deßhalb ist aber durch bloße Hervorhebung des Gemeinsamen nicht angegeben, was das Einzelne im Unterschiede von den übrigen Dingen derselben Art sei. Um dieß zu bestimmen, muß man Dasjenige angeben, quod facit alium ab alio; man muß es nach seinem hypostatischen Charakter erklären. Dieß kann nur Derjenige für überflüssig halten wollen, welcher meint, daß jede res singularis auch eine natura singularis habe, die nicht zugleich auch anderen Dingen gemein sein könne. Und auf diesen falschen und verschobenen Logicismus stützt sich denn eigentlich die dialektische Vertheidigung der Einen Natur Christi. Daß diese Eine Natur eine natura composita genannt wird, macht die Sache um Nichts besser; die Scheidung, die zwischen beiden Naturen Christi vorgenommen wird, soll nach den Erklärungen des Gegners eine bloße Scheidung im Gedanken sein, welcher kein sächlicher Unterschied entspreche. Diese Erklärung kommt einer völligen Ludification des Denkens gleich. Eine Ludification ist es, die sächliche Unterschei=

dung mit einer Theilung Christi identificiren zu wollen; eine Ludification ist es, eine rein gedankenhafte Scheidung festhalten zu wollen, die, obwol bloßes Gedankenspiel, doch zugleich ein Aufschluß über die Sache sein soll. Wie kann es aber auch anders kommen, wenn man Etwas denkbar machen will, was sich nicht denkbar machen läßt — eine Natur, die weder streng Eine, noch auch eine ernstlich gemeinte Zweiheit sein soll, sondern Etwas zwischen Einheit und Zweiheit, also gerade Das, was die Rechtgläubigen zu vermeiden suchen, wenn sie sich sowol gegen die Fusion als gegen die Separation der beiden Naturen erklären? Ja noch mehr: wie überall die Extreme sich berühren, so begegnet es auch der Lehre von der natura composita, daß die forcirte Einheit in eine eben so dissonante Zweiheit auseinanderfährt. Denn wenn troß der Einheit der Natur ein Unterschied statthaben soll, so ist dieser, wenn auch nur im Gedanken gefaßt, ein Unterschied der Hypostasen. Anders läßt sich der angebliche Unterschied in der Einheit nicht fassen.

§. 287.

Eulogius kommt sowol in seinen schon öfter genannten Reden als auch in anderen seiner Schriften auf die Severianer und andere Monophysitenparteien zu sprechen [1]). Severus will — berichtet Eulogius [2]) — gewisse Unterschiede innerhalb der Einen Natur Christi aufrecht halten, während Timotheus dieselben läugnet, und sogar Diejenigen der Impietät beschuldiget, welche an jenen Unterschieden, obschon sie dieselben bloß als gedachte auffassen, festhalten wollen. Um seine Differenzen innerhalb der Einen Natur aufrecht zu halten, unterscheidet Sergius zwischen *φύσις* und *οὐσία*; er meint, daß die zwei *φύσεις* in ihrer Vereinigung nicht Eine *φύσις*, sondern Eine

[1]) Über des Eulogius libri II adv. Timotheum et Severum vgl. Oben §. 251. — Die invectiva oratio (*στηλιτευτικὸς λόγος* vgl. Photius, cod. 226) beweist die Haltlosigkeit und Widerchristlichkeit der monophysitischen Partei aus ihrer innerlichen Gespaltenheit, wobei Eulogius vornehmlich auf die troß wiederholter Unionsversuche immer wieder eintretenden Zerwürfnisse zwischen Theodosianern und Gajaniten hinweist.

[2]) Vgl. Photius, cod. 230.

οὐσία ergeben. Damit ist aber, bemerkt Eulogius, indirect schon anerkannt, daß zwischen beiden Naturen auch nach der Union noch ein qualitativer Unterschied bestehe, und man sieht nicht ein, wie sich Severus der katholischen Lehre von zwei Naturen in Christus erwehren will. Andere gehen noch weiter, und schließen sich der Sache nach vollkommen der katholischen Auffassung an; ihr Anstoß ist einzig dieß, daß man die geeinigten Naturen „zwei" Naturen nennen solle, indem „zwei" eine Theilung besage, mithin eine nestorianisirende Separation der Naturen in Christus involvire.

§. 288.

Eine Antwort auf dieses, die numerische Zweiheit der Naturen Christi betreffende Bedenken zusammt einer Widerlegung der severianischen Lehre von der natura composita finden wir bei Maximus dem Bekenner[1]). Von „zwei" Naturen in Christo sprechen, soll einer Theilung des untheilbaren Christus gleichkommen. Wissen denn die Verfechter dieses Vorurtheiles nicht aus Gregor dem Theologen[2]), daß die Zahl einzig nur das ποσόν (Quantität) des Objectes der Zahlbestimmung angibt, ohne über das Wesen des Gezählten irgend Etwas zu bestimmen? Zudem ist die οὐσία oder Substanz als solche jeder Theilung oder anderweitigen Leidenheit entrückt; den Leidenheiten sind nur die der Substanz inhärirenden Accidenzen unterworfen. Die Zahl ist weder eine Substanz, noch eine Accidenz, ist daher weder eines Thuns noch eines Leidens fähig; kann demnach weder selbst theilen, noch Ursache des Getheiltwerdens

[1]) Epistola ad Joannem Cubicularium. Opp. (ed. Combefis) Tom. II, p. 259 ff. — Ad Petrum Illustrem, Oratio brevis seu Liber adversus dogmata Severi. L. c., p. 291 ff. — Ad Julianum Scholasticum Alexandrinum de ecclesiastico dogmate quod attinet ad dominicam incarnationem. L. c., p. 336 ff. — Ex persona Georgii laudatissimi Praefecti Africae ad Moniales quae Alexandriae a catholica fide discesserant. L. c., p. 339 ff. — Eine große geistige Verwandtschaft mit den genannten Schriften, den beiden ersteren namentlich, hat ein von Mai (Nov. PP. Bibl. II, p. 597—649) mitgetheiltes Bruchstück einer Panoplia dogmatica, welches in eine Apologie der chalcedonensischen Synode ausläuft und zweifelsohne dem 6ten oder 7ten Jahrhunderte angehört.

[2]) De Theologia, oratio quarta.

ihres Subjectes werden. Wenn von irgend Etwas eine Mehrheit ausgesagt wird, so ergibt sich diese Mehrheit nicht aus einer Theilung, sondern aus einem mehrmaligen Vorhandensein, woraus ein bestimmtes Quantum resultirt; so sind z. B. zehn Menschen ein Quantum von Menschen, zu deren Geschiedenheit sich die Zahl als etwas Consecutives verhält, fünf Farben eines Steines ein Quantum von Farben, das an einem Subjecte, ohne Theilung des Objectes, sich der Beobachtung darbietet und durch ein Zahlwort significirt wird. Die Zahl zeigt also immer nur das Vorhandensein eines Dinges, die Mehrzahl ein Quantum von Dingen und eine Ununterschiedenheit im Gezählten an, ohne über Art und Weise der Einheit und Unterschiedenheit des Gezählten Etwas zu besagen. Demgemäß kann man neben zwei Naturen auch von der Einen incarnirten Natur Christi reden, womit die innigste Einigung der beiden Naturen ausgedrückt sein will. Wie man aber eine Unterschiedenheit der beiden Naturen in Christus anerkennen, und dennoch gegen den Ausdruck „zwei Naturen" sich sträuben könne, ist schlechterdings unbegreiflich. Man gebe sich doch bestimmte Antwort auf die Frage: Sind die beiden Naturen nach ihrer Union noch in ihrer Integrität vorhanden oder nicht? Wenn nicht, so wären demnach, weil denn doch ein Unterschied noch bestehen soll, bloß zwei unterschiedene Qualitäten vorhanden; diese gegensätzlichen Qualitäten müssen aber doch nothwendig durch entgegengesetzte Realitäten getragen sein, da eine und dieselbe Natur nicht entgegengesetzte Bestimmtheiten an sich haben kann[1]). Nicht einmal die menschliche Natur, welche aus Leib und Seele zusammengefügt ist, ist ein schlechthin Eines, sondern bloß ihrer Art nach (ὡς ἐν εἴδει), insofern sie durch specifische Merkmale von anderen Species unterschieden ist; die beiden Naturen Christi aber bilden nicht einmal eine solche Arteinheit, da der Name Christus keine Species, sondern vielmehr eine Hypostase oder Person bezeichnet und daher auch nur von einer Personseinheit Christi die

[1]) In der Oratio brevis argumentirt Maximus so: Diejenigen, welche keine unterschiedlose Einheit in Christus annehmen wollen, müssen doch die Realität eines Unterschiedes im Wesen Christi anerkennen, und die beiden Distincta müssen ein Quantum geben, welches durch die Zahl Zwei bezeichnet wird. Wollen sie dieses Quantum und seine numerische Bezeichnung nicht gelten lassen, so müssen sie auch, gegen ihre ausgesprochene Meinung, jede Unterschiedenheit läugnen. O. c., p. 294.

Rede sein kann. Wollte man statt dessen von einer Natureinheit reden, so wäre zu fragen, welche Art von Natureinheit, die generische oder die singuläre? Denn eine dritte gibt es nicht. Sollte die Natureinheit als generische verstanden werden, so fiele der Eine Christus in eine Vielheit von Christussen auseinander; als singuläre Natureinheit könnte er weder mit dem göttlichen Vater, noch mit uns Menschen irgend Etwas gemein haben, wäre demnach auch nicht als Mittler zwischen Gott und Menschen denkbar.

Die Severianer pflegen einzuwerfen: Wie konnten denn ex duabus naturis durch die unio wieder zwei Naturen werden? Die Antwort ist einfach; aus den zwei Naturen ist durch die Einigung die unio der zwei Naturen geworden; so gewiß nun diese Union kein Aufgehen der einen Natur in der anderen sein konnte und durfte, besteht Christus auch nach der Union noch in duabus naturis, gleichwie er ex duabus naturis besteht. Demgemäß ist es auch verfehlt, von einer una natura composita Christi zu reden. Die Constituenten einer natura composita setzen sich gegenseitig in solcher Weise voraus, daß keiner den anderen entbehren kann, weil sie eben aneinander gewiesen sind, wie z. B. Leib und Seele im Menschen; daher denn auch beide zugleich entstehen, nicht etwa die Seele früher, wie die Origenisten meinen, oder später d. i. erst nachdem der Leib bereits gesetzt ist, wie hin und wieder judaistisch angenommen wird [1]). Zufolge dieses Begriffes einer natura composita wären denn auch die Constituenten der Natur Christi so absolut aneinander gewiesen, daß entweder mit dem Logos die menschliche Natur seit ewig hätte existiren müssen, oder der Logos zusammt der menschlichen Natur Christi erst in der Zeit hätte entstehen können. Wol aber läßt sich füglich von einer persona composita Christi reden. Denn eine persona composita muß nicht nothwendig, gleich einer natura composita, gleichzeitig entstandene Theile haben, weil die persona composita nicht nothwendig die Individuation einer natura composita sein muß, was namentlich in Bezug auf die Person Christi katholischer Seits ausdrücklich in Abrede gestellt wird, da die rechtgläubige Kirche die Incarnation

---

[1]) Diese Äußerung des Maximus (Tom. II, p. 278) ist gegen die Peripatetiker gerichtet, sofern diese den νοῦς erst später in das animalische Gebilde eintreten lassen.

nicht etwa als eine naturnothwendige Incarnation des Logos im Fleische, oder des Fleisches im Logos, sondern als eine freie Annahme des Fleisches durch den Logos auffaßt.

§. 289.

Johannes Damascenus faßt in seiner Schrift de natura composita[1]) die Gegengründe wider die Lehre der Severianer in stricter Kürze zusammen. Die naturae compositae oder Mischproducte der Natur weisen sich allenthalben als von den Elementen der Mischung verschiedene Naturen auf; die aus den vier Elementen zusammengesetzten Körper sind weder Erde, noch Wasser, Feuer oder Luft, sondern von diesen vier Elementen verschiedene Naturen; aus der Vermischung von Pferd und Esel entspringt das Maulthier, welches weder Pferd noch Esel ist. Soll nun auch aus der Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur eine dritte von beiden verschiedene Natur entstanden sein? Gewiß nicht, auch nach der Ansicht der Severianer nicht; denn diese anerkennen ja, daß in Christus auch nach der Union der Naturen Göttliches und Menschliches vorhanden sei. Dieselben sollen aber nach der Union nicht mehr als zwei Naturen, sondern als Eine natura composita zu nehmen sein. Diese natura composita wird nun zweifelsohne für eine von naturis simplicibus verschiedene Natur zu gelten haben. Daraus aber würde folgen, daß Christus weder mit seinem göttlichen Vater noch mit seiner menschlichen Mutter gleicher Wesenheit sein könne. Andererseits müßte das Fleisch Christi, Mariä und aller Menschen mit der Gottheit des Vaters Einer Natur sein. Der Unterschied der Naturen ließe sich mit der Läugnung ihrer Zweiheit in Christus höchstens unter der Voraussetzung einer zeitweiligen Verwandlung aus der göttlichen in die menschliche, bei nachfolgender Zurückverwandlung aus der menschlichen in die göttliche erklären; dazu verstehen sich aber die Acephalen doch gewiß nicht. Also bleibt nichts Anderes übrig, als daß man die fortdauernde und ständige Zweiheit der Naturen anerkenne. Die göttliche Natur ist ungeschaffen und ewig, die menschliche geschaffen und zeitlich; wie können diese je zusammen Eine Natur geben? Christus müßte, um dem Vater gleich zu sein, neben dieser zusammengesetzten Einen Natur noch

---

[1]) Περὶ συνθέτου φύσεως. Opp. Tom. I, p. 521 ff.

eine andere einfache in sich haben, also dennoch aus zweien zusammengesetzt sein. Sollte aus der Einheit der Person die Einheit der Natur folgen, so müßten in Gott, weil drei Naturen, auch drei Personen sein. Die Scheu vor der vermeintlichen Theilung Christi durch die Anerkennung der Zweiheit der Naturen beruht auf einem Mißverstand der Bedeutung der Zahl, welche keine Theilung, sondern bloß ein Unterschiedensein besagt; reden wir doch auch von drei Personen in Gott, ohne daß uns dabei der Gedanke an eine Dreitheilung Gottes käme. Wir reden von drei Hypostasen in der Einen göttlichen Natur; daraus erhellt, daß Essenz und Hypostase, Natur und Person nicht einerlei sein können[1]). Mithin kann auch der Einwand nicht gelten, daß die Zweiheit der Naturen in Christus auf eine Zweiheit der Personen in Christus führen würde. Ebenso wenig ist der von der Einheit der Natur im Menschen hergenommene Einwand giltig; man redet nur insofern von Einer Natur im Menschen, als man den Menschen als Gattungswesen mit anderen Wesen seiner Art vergleicht, welchen dieselbe Artbeschaffenheit (Natur) und demnach auch dieselbe Zusammengesetztheit aus einer vernünftigen Seele und sinnlichen Leiblichkeit eigen ist. Sieht man aber von dieser im Gattungscharakter begründeten Gemeinsamkeit ab, und faßt man den Menschen für sich in's Auge, so unterscheidet man die beiden Constituenten des menschlichen Wesens als zwei Naturen von einander. Lassen sich nun Rationales und Irrationales nicht als identisch und ejusdem naturae fassen, um wie viel weniger Göttliches und Menschliches, Ungeschaffenes und Geschaffenes? Die angeblich Eine natura composita Christi muß entweder passibel oder impassibel, oder beides zugleich, oder in einem ihrer Theile passibel, im anderen impassibel sein. Ist sie bloß passibel, so ist Christus nicht Gott; ist sie bloß impassibel, so ist Christus nicht wahrhaft Mensch. Ist sie bald passibel, bald impassibel, so ist sie nicht an sich dem Leiden ausgesetzt, aber auch nur zufällig davon frei. Vertheilen sich Passibilität und Impassibilität auf zwei verschiedene Theile, so müssen dieselben als zwei verschiedene Naturen genommen werden. Geradezu widersinnig ist

[1]) Der Unterschied von Hypostase und Substanz wird erörtert in des Theodor Abukara Gespräch De Deo et Deitate. Abgedruckt bei Basnage Lectt. antiqq., Tom. II, P. II, S. 468 ff.

es, zu sagen, nach der Union der beiden Naturen d. h. nach der Incarnation sei in Christus nur Eine Natur. Waren denn vor der Incarnation zwei Naturen vorhanden? War denn überhaupt vor der Incarnation die menschliche Natur Christi vorhanden? Ist der Logos nicht erst im Momente der Incarnation durch Erschaffung und Aneignung einer früher nicht vorhanden gewesenen Menschennatur zum Christus geworden?[1])

§. 290.

Durch die monophysitischen Streitigkeiten wurde, wie Oben (§. 284) bemerkt worden, die Controverse über die Verweslichkeit und Unverweslichkeit des Leibes Christi hervorgerufen. Die Gajaniten behaupteten, der Leib Christi sei seiner Natur nach, also schon vor dem Leiden und Tode Christi unverweslich gewesen. Diese Behauptung scheint auch unter den Katholiken vielfach Aufmerksamkeit erregt zu haben; der Kaiser Justinian fand sie so plausibel, daß er schon daran dachte, die Bischöfe seines Reiches zur Annahme derselben zu vermögen; indeß kam der Ausführung dieses Vorhabens sein Tod zuvor. Fulgentius, welcher von einem Comes Reginus um sein Urtheil über die Meinung der Aphthartodoketen befragt wurde, antwortete[2]), daß man zuerst über den Begriff der Corruptio sich verständigen müsse. Die Corruptio läßt sich aber, wie infirmitas und mors, in einem doppelten Sinne auffassen: als Verderbtheit, die aus moralischer Verschuldung entspringt, und in ihrem Fortschreiten und Umsichgreifen allmählig den ganzen Menschen nach Seele und Leib verdirbt, und ihm das Schlechtsein als Strafloos aufbürdet — oder als bloßer Mangel, der aus keiner

---

[1]) In Basnage's Lectt. antiqq. Tom. II, P. I (p. 250 — 260) finden sich zwei Abhandlungen ungenannter Verfasser gegen die Severianer, deren erstere, aus einem Spicilegium von Stellen aus verschiedenen Vätern und Lehrern bestehend, offenbar erst nach Johannes von Damask geschrieben worden ist, weil dieser als Auctorität citirt wird. Die zweite enthält eine kurze Darlegung aller jener Momente, aus welchen der Unterschied der Union von Seele und Leib des Menschen von der Union der beiden Naturen Christi ersichtlich zu machen ist.

[2]) Ep. 18, Opp. p. 147.

Schuld hervorgeht, daher auch den mit der infirmitas Behafteten nicht entehrt, obwol er über denselben Leiden bringt. Eine infirmitas solcher Art war auch dem Leibe des Heilandes eigen; er litt Hunger und Durst und vieles Andere, was seiner Natur nach geeignet ist, den menschlichen Leib dem Tode, und damit auch der Auflösung und Verwesung entgegenzuführen. Letzterer wurde actuell durch die Auferstehung am dritten Tage vorgebeugt; sie wäre aber ohne inzwischentretende Auferstehung ein natürliches Ergebniß gewesen, welches nach der Auferstehung freilich unmöglich geworden ist, weil der Leib des Auferstandenen unsterblich, und somit dem Tode und der Verwesung für immer entrückt ist. Zur Bestätigung des Gesagten citirt Fulgentius eine Stelle aus einem Briefe Augustin's an Consentius[1]), in welcher der Unterschied in den Zuständen des Leibes Christi vor und nach seiner Auferstehung hervorgehoben wird. Vor der Auferstehung war der Leib Christi verwundbar, leidensfähig, sterblich, animalisch; nach der Auferstehung ist er unverwundbar, unsterblich, in virtute regnans, spirituale[2]).

§. 291.

Dem Bischof Eusebius von Thessalonicä, einem Zeitgenossen des Papstes Gregor d. Gr., gab der römische Mönch Andreas Anlaß, die Irrthümer der Aphthartodoketen zu widerlegen, und zwar zunächst aus Anlaß eines Briefes, welchen Andreas an Eusebius richtete. Eusebius fand in dem Briefe die heterodoxe Ansicht der Gajaniten ausgesprochen, und suchte den Mönch eines Besseren zu belehren. Da indeß dieser seine Irrthümer hartnäckig zu vertheidigen fortfuhr[3]), so faßte Eusebius eine Schrift in zehn Büchern ab,

---

[1]) Ep. 205. (ed. Maur.), n. 9.

[2]) Übrigens bemerkt Augustinus O. c., n. 11, daß es im Vermögen Christi gestanden wäre, mit einem incorruptiblen Leibe geboren zu werden: Qui utique si voluisset, cum corpore immortali advenisset. Sed qui nos humilitate filii Dei sanari oportuit, usque ad nostram infirmitatem descendit, et fidei nostrae meritum ac praemium virtute suae resurrectionis ostendit.

[3]) Der genannte Mönch machte sich auch der Fälschung eines durch seine Hände gehenden Schreibens des Eusebius an Papst Gregor schuldig (vgl. Gregor.

um die Lehre der Aphthartodoketen ausführlich zu widerlegen [1]). In seiner Antwort auf den ersten Brief des Mönches macht er denselben auf einige Ungereimtheiten und Widersprüche mit sich selbst aufmerksam; Andreas erklärte sich z. B. ausdrücklich gegen die Lehre der Monophysiten von Einer Natur Christi, und betete dennoch den Gajaniten die Meinung nach, die Union des Logos mit dem Fleische habe dieses unsterblich gemacht. Die gegenwärtige Welt erklärt Andreas für incorruptibel und ewig dauernd, dem Adam spricht er einen vor dem Sündenfall incorruptibel gewesenen Leib zu u. dgl. Mehreres. Eusebius hält ihm entgegen, daß seine Ansicht von einer anfänglichen Incorruptibilität des Leibes Christi den Zeugnissen der heiligen Schrift und den Aussagen der heiligen Väter widerspreche, deren einige zu entstellen Andreas nicht Anstand genommen hatte; daß er in seiner Polemik gegen die anfängliche Corruptibilität des Leibes Christi den mehrfachen Sinn des Wortes *φϑορά* übersehe; daß er aus grober Unwissenheit die Rechtgläubigen der Phthartolatrie beschuldige, während er selber sich der Pathetolatrie schuldig mache, indem er kein Bedenken trage, dem wiedererstandenen Leibe Christi Leidensfähigkeit beizumessen. Auf diese letztere Meinung kam nun Andreas freilich durch einen ganz natürlichen Gedankengang; denn wenn die Zustände der Leiblichkeit Christi vor und nach der Auferstehung dieselben sein sollten, und wenn das Leiden Christi kein bloßes Scheinleiden gewesen sein sollte, so blieb nichts Anderes übrig, als die fortdauernde Leidensfähigkeit Christi zu behaupten.

§. 292.

Anastasius [2]) berichtet über einen mündlichen Disput, in welchem er zu Alexandrien einen Gajaniten widerlegt. Er fragte seinen Gegner, ob dieser die Eucharistie für das wahrhafte Fleisch und Blut des Herrn halte. Der Gajanite bejahte natürlich diese Frage,

---

Epistt. Lib. XI, ep. 74 in Opp. ed. Maur., Tom. II, p. 1174), und wurde auf dem Concil von Rom (a. 601) als Falsarius verurtheilt (vgl. ibid. p. 1296).

[1]) Photius, cod. 162.

[2]) Hodegus, c. 23.

konnte sich aber nunmehr auch der Folgerung nicht entziehen, daß dem Leibe Christi zu der Zeit, als er das Abendmahl Christi einsetzte, dieselbe Corruptibilität eigen sein mußte, welche den consecrirten Abendmahlselementen noch jetzt eigen sind, weil sie eben den Leib des noch nicht erstandenen, sondern erst seinen Leiden entgegengehenden Heilandes darstellen. Anastasius geht sofort auf die Gegensätze ein, welche sich in der Beschaffenheit des Leibes Christi vor und nach der Auferstehung aufweisen; vor der Auferstehung war der Leib des Herrn verschiedenen Defluxionen unterworfen, es lösten sich Speichel, Thränen, Schweiß von seinem Körper ab, er erlitt Blutverlust; nach der Auferstehung aber nahm er nur aus heilsökonomischen Gründen (per dispensationem) Speise, welche in seinem Leibe wie Wachs am Feuer vergieng, er hungerte, durstete, schlief nicht mehr, zeigte sich unter verschiedenen äußeren Menschengestalten, so daß ihn die Seinen nicht eher erkannten, bis er sich selbst zu erkennen gab, gieng durch verschlossene Thüren, vermochte sich zu derselben Stunde an verschiedenen von einander entlegenen Orten zu zeigen. Der Gajanit meint, die Thränen Christi hätten doch den Lazarus erweckt, sein Speichel die Taubheit geheilt, sein Blut die Welt erlöst; er vergißt den Ausspruch Gregor's des Theologen, daß Christus nicht in Kraft seiner Menschheit, sondern seiner Gottheit Wunder gewirkt habe. Wären seine Wunder vornehmlich der Kraft seines Leibes zuzuschreiben, so müßte man fragen, warum er nicht bereits in der Wiege Wunder gewirkt, warum nichts von wunderthätigen Wirkungen des bei seiner Beschneidung vergossenen Blutes erzählt wird? Die Worte des Psalmes: Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem, deuten nur an, daß der Leib des Erlösers, weil unter die Hut der mit ihm vereinigten Gottheit Christi gestellt, im Grabe nicht sich auflösen, oder quoad substantiam zu Grunde gehen werde.

Die Widersinnigkeit des Gajanitischen Monophysitismus — bemerkt Anastasius an einer anderen Stelle[1]) — wurde aus Anlaß eines Disputes einmal von dem berühmten alexandrinischen Presbyter Ammonius[2]) treffend aufgedeckt. Er sagte, er gebe die Gott-

[1]) Hodegus, c. 14.

[2]) Ammonius, ein alexandrinischer Presbyter aus dem 6ten Jahrhunderte.

heit Christi, sowie die Deification des Leibes Christi zu, wolle sich aber vom Standpuncte des irrgläubigen Paul von Samosata oder ungläubigen Philo einige Aufschlüsse rücksichtlich der menschlichen Natur Jesu erbitten. Er könne nicht begreifen, daß man alle menschlichen Natürlichkeiten derselben geradezu in Abrede stelle und somit ihre Wahrhaftigkeit läugne, da sich doch aus den Zeugnissen der heiligen Schrift nachweisen lasse, daß sie in Rücksicht auf gewisse auszeichnende Vorzüge den Leibern anderer Menschen nachstehe. Christus wurde wol von einer Jungfrau geboren, Adam aber durch Gottes eigene Hände gebildet; Moses hat durch vierzig Jahre Wunder gewirkt, und ist unläugbar der größte aller Wunderthäter; Christus selbst sagte voraus, daß Andere nach ihm größere Wunder wirken werden, als er verrichtet; die Himmelfahrt Christi ist nicht glorreicher als jene des Elias u. s. w. Gott ist nach der Lehre der Schrift unsichtbar; Christus war aber als Mensch sichtbar, und auch allen Leiden und Zuständlichkeiten sterblicher Menschen unterworfen u. s. w. Man wolle die Bedeutung dieser Einwürfe nicht verkennen; sie besagen, daß Derjenige, welcher den auf natürliche Anschauung gegründeten Überzeugungen des Menschen die Giltigkeit abspricht, alle höheren Wahrheiten geradezu in der Luft hängen mache. Daß Christus Mensch war, haben Alle gesehen, die mit ihm verkehrten; wenn nun Diese und Andere, die durch sie von Jesus hörten, an die Menschheit Christi nicht glauben durften, wie konnte man von ihnen fordern zu glauben, daß Christus Gott sei, da doch Gottes Wesen unsichtbar ist, und es somit weit weniger möglich war, sich über Christi Gottheit Überzeugung zu verschaffen? Die ungehörige Spiritualisirung oder eigentliche Austilgung des Menschlichen in Christus fließt leider aus einer sehr unlauteren und verdächtigen Quelle; die Monophysiten folgen denselben Eingebungen, wie die Gnostiker und Manichäer, welche, auf die sittliche Beherrschung und Bewältigung der sinnlichen Menschlichkeit verzichtend, die Heiligkeit Christi einzig dadurch retten zu können meinten, daß sie behaupteten, Christus sei gar nicht ein Mensch wie wir gewesen.

---

von welchem Anastasius (Hodegus, c. 13) eine gegen Julian von Halicarnaß gerichtete Schrift citirt.

§. 293.

Leontius widmet der Widerlegung der Aphthartodoketen das weite Buch seiner Schrift contra Nestorium et Eutychen[1]), welches n Gesprächsform abgefaßt ist. Der Gajanit muß zugeben, daß Ihristus, wofern er unseren Seelen und unseren Leibern Heil zuwenden wollte, eine Seele nach Art unserer Seelen, und einen Leib iach Art unserer Leiber gehabt haben müsse; er glaubt aber, daß der Leib, der seiner Natur nach unseren Leibern gleich war, durch die Aufnahme in die Vereinigung mit dem Logos incorruptibel und impassibel geworden sei. Da nun der Logos seinen Leib sich aus dem Fleische und Blute der Jungfrau anbildete, so muß man wol fragen, wie er, der das aus dem Leibe der Jungfrau seiner Gottheit Angebildete sogleich immutirte, auf daß es seiner göttlichen Wesenheit congruirte, im Schooße der Jungfrau, deren Leib nach der unter den Aphthartodoketen überwiegenden Ansicht nicht umgewandelt werden soll, die innigste Vereinigung seines Leibes und Lebens mit jenem der Jungfrau durch eine Reihe von Monaten dulden mochte? Ebenso unerklärlich bleibt, wie der impassible Leib leiden konnte. Die Auskunft, daß eben der Logos es so wollte, genügt nicht, der Wille des Logos konnte dem Leibe nicht etwas gegen die Natur desselben Streitendes anmuthen[2]); es ist wol denkbar, daß der Logos einen ihm eignenden passiblen Leib zeitweilig der Empfindung leidender Einwirkungen und Zustände überhob *(ὑπὲρ φύσιν)*, nicht aber, daß er *(παρὰ φύσιν)* einen seiner Natur nach impassiblen Leib leiden machte. Der Gegner meint, daß Letzteres in Form eines Wunders geschehen konnte, übersieht aber dabei gänzlich, daß das Wunder etwas Außerordentliches, und das Natürliche das Gewöhnliche ist; der natürliche Zustand der Incorruptibilität wäre nach seiner Auffassung von der Auferstehung nur ein paar Mal als außergewöhnliches Vorkommniß hervorgetreten, die wunderthätige Aufnöthigung eines leidenden Verhaltens aber das Gewöhnliche und Ordentliche in den Zuständen

---

[1]) Vgl. auch de Sectis, Actio X.

[2]) In dieser Beziehung bemerkt Leontius bereits vorausgehend: *ἔδει τὸ κρατούμενον εἶναι, ὥστε μηδεμίαν ἔχειν σοφίας ὑπερβολήν.*

des Leibes Christi gewesen. Auch muß man fragen, ob es geziemend und Gottes würdig war, daß der Logos die Menschennatur ihrer natürlichen Eigenschaften beraubte, als ob sie etwa in ihrer natürlichen Beschaffenheit etwas Unedles gewesen wäre, und als ob man Gott zumuthen könnte, daß er sein eigenes Werk spoliire und verstümmle? Wie könnte Christus, wenn seine menschliche Natur keine unserer natürlichen Eigenschaften an sich hat, für uns ein Vorbild und ein Muster, ein Gegenstand unserer Nachahmung sein? Wie könnten wir auf eine Verherrlichung unseres passiblen Seins hoffen, wenn nicht dieses unser passibles Sein es gewesen, das in Christo verherrlichet worden? Die Passibilität des Leibes Christi zugegeben — erwidert der Aphthartodoket — folgt daraus noch nicht seine Corruptibilität; die Verdammten leiden ewig, ohne daß ihre Körper je zu Grunde gehen werden. In dieser Einrede ist der Unterschied zwischen Leiden und Leiden übersehen. Es gibt schmerzende Eindrücke und Einwirkungen, welche wie z. B. jene scharfer, schmerzender Medizinen das Leidende conserviren; und es gibt andere Leiden, welche ihrer Natur nach Auflösung und Zerstörung des Leidenden verursachen. Zu den Leiden letzterer Art gehörten Christi Leiden; es war Gottes Wille, der den wirklichen Eintritt der dem Tode des Leibes Christi naturgemäß folgenden Auflösung abwendete. Bei Jeremias (Klagel. 4, 20) heißt es von Christus: In corruptionibus nostris comprehensus est; im Psalm 29, 10 wird Christus redend eingeführt: Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem? Der Gegner gibt zu, daß die Seele Christi nicht zufolge ihrer natürlichen Mächtigkeit, sondern einzig wegen der mit ihr geeinigten Gottheit vom Hades nicht gefangen gehalten werden konnte; legt sich damit der analoge Schluß auf die Ursache des Nichtverwesens des Leibes Christi im Grabe nicht ganz von selbst nahe? Daß Gott seinen Geheiligten nicht verwesen ließ, hat seinen Grund darin, daß Christo, wie in allen anderen Dingen, so auch in Hinsicht auf seinen Tod, neben Demjenigen, was er mit uns gemein hatte, auch etwas *ὑπὲρ φύσιν* eigen war, wodurch jedoch die *φύσις* als solche keineswegs aufgehoben werden sollte. Der Gegner kann nicht umhin, dem Leibe Christi Generation, Nutrition, Immutationsfähigkeit d. i. Wechsel der physischen Lebens- und Gesundheitszustände (vgl. Matth. 26, 47; Jesai. 53, 2. 3) zuzuschreiben, ja er zeigt ein großes Gefallen an der Art, wie Basilius alles

Dieses an Christo physiologisch zu erklären unternommen hat; kann er nun noch läugnen, daß Christus auch gehungert und gedurstet haben müsse, und daß die Nichtbefriedigung der im Hunger und Durst sich ankündigenden Leibesbedürfnisse, die aus dem natürlichen Stoffwechsel im Leibe sich ergeben, die Corruption seines Leibes als natürliche Folge herbeiführen konnte und mußte? Kann man da noch vernünftiger Weise sagen, Christus hungerte und durstete, weil es der Logos so wollte, und das Fleisch es gestattete? Allerdings wollte es der Logos so; das Fleisch aber mußte die Regungen jener Empfindungen in sich vernehmen, wenn dieselbe durch die natürlichen Hergänge im Leibe herbeigeführt wurden. Aber, meint der Gegner, wenn selbst der Leib Christi nicht schon in Kraft der Union mit dem Logos sofort Incorruptibilität erlangt hat, so war ja nicht einmal durch das Factum der Incarnation im Voraus schon unser Heil ganz sicher gestellt! Gemach, erwidert Leontius, Alles hat seine Zeit und seine sachgemäße Entwickelung; wenn schon im Momente der Incarnation und Geburt Christi das ganze Mysterium unseres Heiles erfüllt gewesen wäre, wozu hätte Christus die seiner Geburt nachfolgenden Stadien seines irdischen Lebens und Wandels durchschritten? Wozu hätte er gelitten, wozu wäre er gestorben und von den Todten wieder auferstanden? Scheint es doch nach den Reden des Gegners, als ob die Incorruptibilität unserer Leiber der alleinzige und ausschließliche Zweck der Incarnation Christi gewesen wäre! Schließlich führt Leontius eine Reihe patristischer Zeugnisse aus Dionysius Areopagita, Justinus M. (contra gentes), Athanasius, Basilius, Gregor Naz., Gregor Nyss., Chrysostomus, Ephremus Syrus, Cyrillus Alex. vor, um durch diese Auctoritäten die kirchliche Lehre von der natürlichen Corruptibilität des Leibes Christi als eine von jeher geglaubte nachzuweisen.

§. 294.

Ein anderer Streit, welcher unter den Monophysiten Parteiungen hervorrief, betraf die Beschränkung des menschlichen Wissens Christi, welche von dem alexandrinischen Diakon Themistius und seinen Anhängern behauptet, von anderen strenger gesinnten Mono-

physiten [1]) aber geläugnet wurde, indem die Annahme eines Nichtwissens Christi zwei Naturen in Christo involvire. Von ihren Sectengenossen ausgestoßen zweigten sich die Agnoëten (Vertheidiger des menschlichen Nichtwissens Christi) als eine besondere Secte ab, welche bis in's achte Jahrhundert fortbestand. Leontius [2]) legt der von den Agnoëten angeregten Streitfrage eine untergeordnete Bedeutung bei, meint aber, daß die große Mehrheit, ja fast die Gesammtheit der Väter auf Seite der Agnoëten stehe. Wenn Christus wahrhaft Mensch war, so müsse er uns wol auch in Rücksicht auf die Beschränktheit des menschlichen Erkennens gleich geworden sein; und zudem heißt es in der Schrift, daß Christus, wie körperlich, so auch im Erkennen zugenommen habe (Luk. 2, 52); er hätte aber das Lernen nicht nöthig gehabt, wenn er in Vorhinein Alles gewußt hätte.

Eulogius ist anderer Ansicht [3]). Es sei nicht denkbar, daß der Mensch in Christus, der in die innigste Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommen und mit der unerforschlichen und wesenhaften Weisheit hypostatisch vereiniget war, irgend Etwas sollte nicht gewußt haben. Wo Lazarus hingelegt worden sei (Joh. 11, 34), wußte er als Mensch doch wol ganz gewiß; um so mehr wird er es als Gott gewußt haben. Ebenso wenig wird man ihm das Wissen um die Zeit, wann der letzte der Tage kommen werde, absprechen können. Sagt er nicht, daß Alles, was der Vater habe, auch sein sei (Joh. 16, 15)? Seine Frage nach dem Grabe des Lazarus hatte nur den Zweck, die anwesenden Zeugen des bevorstehenden Wunders begierig zu machen, zu wissen, wo Lazarus eigentlich liege, und die Stätte seines Grabes ihrem Gedächtniß tief einzudrücken. Aus einem ähnlichen Grunde sprach er, nachdem Lazarus erweckt war, noch Anderes, was gleichfalls darauf abzweckte, den Hergang des Ereignisses auf eine möglichst anschauliche Weise in ihrem Gedächtnisse zu erhalten. Wollte man seine Frage: Ubi posuistis eum — als einen Beweis seines Nichtwissens urgiren, so müßte man auch den göttlichen Vater Christi des Nichtwissens zeihen, der

---

[1]) Vgl. die Relation über den Streit zwischen Themistius und dem Mönche Theodorus bei Photius, cod. 108.

[2]) De Sectis, Actio X, n. 3.

[3]) Vgl. seine Rede κατὰ Ἀγνοητῶν bei Photius, cod. 230.

da fragte: Adam ubi es — Ubi est Abel frater tuus — und der vom Himmel herabsteigen wollte (1 Mos. 18, 20), um zu sehen, ob die Bewohner von Sodoma und Gomorrha ihre himmelschreienden Frevel auch wirklich vollführt hätten. Bei Mark. 5, 9 fragt Jesus einen Teufel um seinen Namen; und dieser antwortet, sein Name sei Legion. Jedermann erräth sofort, weßhalb Christus um den Namen gefragt habe; gewiß nicht, um Namen oder Zahl der Teufel zu erfahren, sondern um seinen Jüngern und zukünftigen Aposteln seine Macht zu offenbaren, die selbst Legionen böser Geister überlegen sei, und demnach auch ausreichen werde, sie gegen alle Mächte der Bosheit zu schützen (Luk. 10, 19). Er fragt die Blinden, was sie wollen (Matth. 20, 32), weil die vertrauensvolle Aussprache eines Bedürfnisses das Herz erleichtert und den Empfang der gehofften Wohlthat noch wohlthuender macht. Seine Äußerung, daß selbst des Menschen Sohn den jüngsten Tag nicht wisse, soll seine Schüler veranlassen, sich jeden Augenblick auf die vor Gott einst abzulegende Rechenschaft bereit zu halten. Übrigens könnte diese Rede, sowie seine vorerwähnten Fragen, auch κατ' ἀναφορὰν gesprochen sein, sofern er nämlich Das, was eigentlich bloß seinem Leibe zukommt, auf seine ganze Person bezieht [1]. Andere erklären seine Äußerung, den jüngsten Tag nicht zu wissen, aus der Absicht, die Wahrhaftigkeit seiner Menschennatur zu bekräftigen; denn wie Cyrill und Gregor der Theolog hervorheben, hat man in Christus die wesentlichen Eigenthümlichkeiten beider Naturen wol auseinanderzuhalten, auf daß die Unterschiedenheit der Naturen gewahrt bleibe. Schließlich will Eulogius nicht läugnen, daß die Agnoëten einige Väter für ihre Ansicht citiren können; aber kaum andere, als solche, welche im Kampfe gegen den Arianismus zu einer distinctesten Unterscheidung der menschlichen Natut Christi von seiner göttlichen sich hingedrängt sahen; man könnte übrigens noch sagen, daß jene Väter im Gedränge dieses Kampfes selbst nur κατ' ἀναφορὰν gesprochen haben, da es kein anderes Mittel gab, den häretischen Gegnern den Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus nahe zu bringen.

[1]) Vgl. auch die auf Christus zu beziehenden Stellen: Psalm 68, 6; 21, 2.

§. 295.

Eulogius sendete diese seine Schrift contra Agnoëtas dem Papste Gregor, um einer Aufforderung zu genügen, die ihm in einem Schreiben des päpstlichen Apokrisiarius in Constantinopel, Anatolius zugegangen war. Es stellte sich wol später heraus, daß die Aufforderung nur durch ein Mißverständniß des griechischen Übersetzers in das lateinisch concipirte Schreiben des Anatolius an Eulogius gekommen war [1]; auch die im Briefe enthaltene Mittheilung, daß einige Mönche aus Jerusalem nach Rom gereist wären, um sich von Gregor mündlichen Aufschluß über die Frage vom Nichtwissen Christi zu erbitten, reducirte sich darauf, daß die Mönche durch Anatolius schriftlich angefragt hatten und auch schriftlichen Bescheid erhalten hatten. Indeß zeigt Gregor die aufrichtigste Freude über den Inhalt der ihm zugesendeten Schrift des Eulogius [2], und erklärt sich mit derselben ganz einverstanden. Namentlich billiget er den, auch im Auszuge des Photius [3] hervorgehobenen Gedanken, daß beim Nichtwissen des Sohnes um den jüngsten Tag nicht an jenen Sohn, welcher das Haupt ist (Christus), sondern an die Glieder jenes Leibes, dessen Haupt Christus ist, zu denken sei. In diesem Sinne erkläre auch Augustinus zu wiederholten Malen die betreffende Stelle [4]. Wenn Christus sagt, neque Angeli sciunt diem et horam, so deutet er damit an, daß keine Creatur jene Kenntniß aus sich schöpfen könne, und daß somit auch er, wenn er bloß Mensch wäre, es nicht wissen würde. Christus aber ist Gott, und weil der Gott Mensch ist, so weiß es auch der Mensch in ihm, der keine von Gott verschiedene Person ist. Nur ein Nestorianer könnte ernstlich Agnoët sein wollen [5].

---

[1]) Vgl. Gregor. Epistt. Lib. X, ep. 35.

[2]) O. c., Lib. X, ep. 38.

[3]) *Κατὰ ἀναφορὰν μὲν λεγέται τὸ ἁμαρτίαν αὐτὸν καὶ κατάραν ὑπὲρ ἡμῶν γενέσθαι (οὐ γὰρ γέγονε ταῦτα, ἀλλ' οἷα τῆς κεφαλῆς οἰκειουμένης τὰ τοῦ ἰδίου σώματος, αὐτὸς τὰ τοῦ σώματος ἀναδέχεται)· κατὰ ἀλήθειαν δὲ λέγεται ἄνθρωπός τε γεγονέναι καὶ πεινῆσαι καὶ διψῆσαι καὶ τὰ ὅμοια.*

[4]) QQ. LXXXIII, qu. 60; Trin. I, 12; Comm. in Psalm. 6, in Psalm. 34; Serm. 2.

[5]) Communis idem filius Anatolius Diaconus — fügt Gregor bei —

§. 296.

Die Monophysiten beriefen sich zu Gunsten ihrer Anschauungen auf mancherlei Aussprüche heiliger Kirchenlehrer der vergangenen Jahrhunderte. In dem Gespräche zu Constantinopel a. 533 [1]) citirten ihre Führer Stellen aus Cyrill, Athanasius, Papst Felix, Papst Julius, Gregorius Thaumaturgus, Dionysius Areopagita, in welchen ausgesprochen werde, daß nach der Einigung der beiden Naturen in Christus nur Eine Natur vorhanden sei. Der rechtgläubige Bischof Hypatius von Ephesus entgegnete, daß diese Stellen gefälscht oder unterschoben seien, und daß diese Fälschungen ohne Zweifel von den Apollinaristen vorgenommen worden seien. Leontius wies später die Unechtheit mehrerer aus diesen Stellen nach; so eines angeblichen Ausspruches des Athanasius, welchen selbst Cyrillus Alexandrinus für echt gehalten hatte [2]), ferner mehrerer dem Papst Julius unterschobenen Äußerungen [3]); ob eine aus Gregorius Thaumaturgus citirte Stelle authentisch sei, läßt er dahin gestellt sein, findet aber außerdem in derselben auch nicht, was die Monophysiten in sie hineinlegten [4]). Über die Berufung auf die Auctorität des Dionysius Areopagita zeigte sich Hypatius höchlich überrascht, und fragte, wie es komme, daß sich nicht bereits Cyrillus und Athanasius in ihren Streitigkeiten mit den Nestorianern und Arianern auf die unter des Dionysius Namen dargebotenen Schriften berufen haben, die eine klare und ausgebildete Darlegung der Trinitätslehre und des Incarnationsdogma darböten. Er fragte, wie es komme, daß das ganze Alterthum vor

---

respondit aliam quaestionem, dicens: Quod si objiciatur mihi, quia sicut immortalis mori dignatus est ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri voluit temporalis: ita Dei sapientia ignorantiam nostram suscipere dignata est, ut nos ab ignorantia liberaret? Sed ad haec ei nondum respondi, quia gravi nuncusque infirmitate detentus sum. Epistt. X, ep. 39.

[1]) Vgl. Collatio Catholicorum cum Severianis. Labbe V, p. 909.

[2]) Vgl. Leontii Apologia concilii Chalced., Gallandi XII, p. 739. 740.

[3]) L. c., p. 741—744.

[4]) L. c., p. 744. 745.

Cyrill und Athanasius von jenen angeblichen Schriften des Dionysius nichts wisse? Zu diesen Einwendungen gesellte sich bei Anderen die weitere Frage, warum die angeblichen Schriften des Dionysius nicht in das von Eusebius Pamphili verfaßte Verzeichniß der Kirchenschriftsteller aufgenommen seien, und wie bei Dionysius, einem Zeitgenossen des heiligen Paulus, ein Citat aus einem Briefe des heiligen Ignatius M. sich finden könne? Indeß nahmen alsbald die Rechtgläubigen selber ein lebhaftes Interesse an den unter des Areopagiten Namen gebotenen Schriften, und so fehlte es denn auch nicht an Bemühungen, sowol die Authentie derselben zu erhärten [1], als auch die Rechtgläubigkeit ihres Inhaltes zu vertreten, und den Monophysiten die Berufung auf sie abzuschneiden. Leontius, welcher den Dionysius Areopagita unter den großen Kirchenlehrern der ersten drei Jahrhunderte aufzählt [2], citirt die Schrift de divinis nominibus wider die Aphthartodoketen. Ephremius rechtfertiget [3]) die dionysische Formel ἁπλοῦς Ἰησοῦς in Beziehung auf die Untheilbarkeit der Person Christi. Anastasius klagt [4], daß sich die Gegner der rechtgläubigen Lehre Fälschungen und Mißdeutungen der Lehre des Areopagiten erlaubt hätten; er citirt denselben [5] gegen Jene, welche nicht zugeben wollen, daß in Christus nicht die ganze Trinität, sondern nur Einer aus der Trinität Mensch geworden sei [6]. Der Bekenner Maximus ist ein eifriger Verehrer des Areopagiten. In seinen Scholien zu der Schrift de divinis

---

[1] Vgl. die kurze Angabe des Photius über die Schrift eines Presbyters Theodorus, welche eine Antwort auf die Oben erwähnten Fragen enthielt: Biblioth., cod. 1.

[2] Als solche nennt Leontius (de Sectis, actio 3) der Reihe nach Ignatius Θεοφόρος, Irenäus, Justinus M., die römischen Bischöfe Clemens und Hippolytus, Dionysius Areopagita, Methodius von Patara, Gregorius Thaumaturgus, Petrus von Alexandrien.

[3] Oratio ad Domnum et Joannem bei Photius, cod. 229.

[4] Hodegus, c. 22.

[5] O. c., c. 24.

[6] Leontius (Contra Nestor. et Eutych., lib. I) vermittelt die aus Rathlosigkeit über die Art, die Zahl auf Gott anzuwenden, entsprungenen Wirren durch einen aus Dionysius geschöpften Gedanken von der Überschwenglichkeit des göttlichen Seins, welches ein in Drei Vollkommenen subsistirendes Supraperfectum und Anteperfectum sei.

nominibus macht er zu wiederholten Malen auf Stellen und Äußerungen aufmerksam, durch welche ebenso wol den Nestorianern, wie den Acephalern begegnet sei; das vermeintliche Citat aus dem Römerbriefe des Ignatius M. möge aus einer Randglosse zum Texte des Areopagiten durch Versehen der Abschreiber in den Text selber übergegangen sein. Übrigens sei nicht das Citat, sondern nur die Nennung des Ignatius auffallend; die Worte: Christus, meine Liebe, ist gekreuziget worden, ist keine so individuelle Ausdrucksweise, daß sie dem heiligen Ignatius nicht schon vor Abfassung seines Römerbriefes geläufig, und als solche auch dem Dionysius bekannt sein konnte. Der vierte Brief des Dionysius an Cajus bietet dem Maximus Anlaß, die Christologie des Areopagiten zu erläutern, und zu zeigen, wie eben bei ihm die echte und einzig wahre Vermittelung und Versöhnung der einander bekämpfenden Gegensätze: Nestorianismus und Eutychianismus, gegeben sei[1]). Der Brief ist eine Antwort auf die Frage des Cajus, wie Jesus, der über alle Geschöpfe erhaben ist, einer mit allen Menschen ihm gemeinsamen Wesensordnung eingeordnet werden konnte? Dionysius belehrt ihn, daß dieß nicht so zu verstehen sei, als ob Derjenige, welcher Gott und Herr aller Dinge ist, zufolge seiner Incarnation einfach nur Mensch wäre; sondern daß er zufolge seiner Incarnation wahrhaft, und *κατ' οὐσίαν ὅλην* auch Mensch sei. Diese *οὐσία* wird aber — fügt Maximus erklärend bei — einzig nur durch ihre natürliche Wirkungskraft kund[2]), die man am Füglichsten als *φυσικὴ ἐνέργεια* bezeichnen mag. In dieser ihm eignenden *φυσικὴ ἐνέργεια* wird demnach die Wahrhaftigkeit seines Menschseins kund (*οὐσιωδῶς ἄνθρωπος*); zugleich ist er aber als Gott über alle Menschen erhaben (*ὑπερούσιος*), und hat von dieser göttlichen

---

[1]) S. **Maximi** de variis et difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii, ad Thomam, Virum Sanctum Liber, ed. Oehler (Halle, 1857) p. 19—35.

[2]) Zum Belege hiefür citirt **Maximus** in seiner Schrift ad Nicandrum de duabus operationibus in Christo die Auctorität des **Dionysius**: *τὸ γὰρ μηδεμίαν κίνησιν ἔχον, ἥ φησίν ὁ Θεοφάντωρ καὶ μέγας ἅγιος Διονύσιος, οὔτε ἐστὶν, οὔτε τί ἐστιν· οὔτε ἐστί τις αὐτοῦ παντελῶς θέσις.* Maximi Opp. (ed. Combefis) P. II, p. 49.

Hoheit durch seine unaussprechliche Herablassung zu uns Menschen nichts verloren. Denn er ist durch seine Menschwerdung nicht der φύσις unterthan geworden, sondern hat umgekehrt die hypostatisch mit ihm vereinigte Natur zu sich emporgehoben, und aus ihr ein zweites Mysterium gemacht, indem sie auf übernatürliche Weise gezeugt wurde (λαχοῦσα γένεσιν ὑπερούσιον); und so erscheint er selbst, obwol durch die angenommene Natur erfaßbar (καταληπτός) geworden, eben zufolge seiner Incarnation nur um so unbegreiflicher und wunderbarer. Κρύφιος γάρ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν, sagt der erhabene Lehrer Dionysius. Und man kann demnach in Wahrheit sagen, daß der Sohn seine göttliche Überwesentlichkeit (ὑπερουσιότης) nicht auffälliger hätte zeigen können, als eben durch seine Incarnation. Das Menschliche an ihm gab sich auf übermenschliche Weise kund; dieß zeigt sich in seiner übernatürlichen Empfängniß und Geburt, in seinem Wandeln auf dem Meere. Gleichwol war dieses Wandeln ein actus proprius seines Leibes, nicht der Gottheit in ihm, obwol die Gottheit, welcher der Leib eignete, ihn zu dieser Handlung bestimmte, und selber leidenlos und unbewegt, alle Bewegung und Leidenheit der menschlichen Natur zu eigen hatte (ὡς ἰδίαν αὐτοῦ (scil. Λόγου) εἶχε. Er besaß die menschliche Wirkungsfähigkeit, wie die Menschenseele den Leib besitzt, und mit ihm natürlich Eins, ihn den ihrigen nennt. Der Logos hob durch die Assumtion der Menschheit weder die Natur, noch die dieser wesentliche Wirkungsfähigkeit auf; die Supersubstantiation der menschlichen Natur war keine Vernichtung, sondern eine neue Darstellung derselben unter Beibehaltung der unveräußerlichen Eigenschaften der Menschennatur. Wäre Natur und Wirksamkeit derselben hinweggenommen, wie wäre noch ihre Existenz denkbar? Andererseits aber kann die menschliche Natur Christi nur kraft ihrer hypostatischen Einigung mit Christus existiren, weil einzig nur die Selbstmanifestation Gottes der Grund ihrer Existenz ist; und ihr Getragensein durch Gott bezieht sich gleichsehr auf ihre Natur, wie auf ihre Thätigkeit (κίνησις). Alles Menschliche an ihm hatte, obwol wahrhaft menschlich, doch zugleich etwas Göttliches an sich, dessen Charakter, über die natürliche Einsicht und Vernunftdemonstration erhaben, nur im Glauben erfaßbar ist. Dionysius drückt dieses den Menschen in Jesus von allen anderen

Menschen Unterscheidende nach seiner Weise aus, wenn er sagt: Er war nicht ein Mensch, nicht als ob er nicht Mensch gewesen wäre; aber, auf menschliche Weise geboren, stand er über allen Menschen, und ist ein in diesem supereminenten Sein wahrhaft Menschgewordener. Vermöge dieser eigenthümlichen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus wird das Eine durch das Andere, nicht etwa negirt, sondern vielmehr affirmirt; das Menschliche in Christo beweist die Gottheit Christi, die Gottheit macht sich durch die Menschheit kennbar und vernehmbar, und wirkt mittelst derselben Dasjenige, was ihr an sich nicht beigelegt werden könnte. Christus hat, so zu sagen, in seiner göttlichen Natur gelitten; denn er litt, weil er wollte, und er war als seiender und wollender nicht bloßer Mensch; umgekehrt wirkte er seine Wunder als Mensch; denn er war im Fleische, und war nicht bloßer Gott (*γυμνός θεός*). Seine Leiden waren wunderbar und neu wegen der göttlichen Macht der Natur Dessen, welcher litt; und seine Wunder gehörten unter die Leidenheiten, weil sie gewirkt wurden in der passiblen Potenz des Fleisches Dessen, der sie wirkte. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Areopagite sagt: *Οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας — οὔτε τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον*, sondern Beides: *θεῖα* und *ἀνθρώπινα* auf eine eigenthümliche und einzige, gott-menschliche Art, wie sie eben dem menschgewordenen Gotte zukam (*καινή τις ἡ θεανδρικὴ ἐνέργεια*). Man hat sich aber zu hüten vor der Meinung, als ob in der theandrischen Wirksamkeit die Unterschiede der göttlichen und menschlichen Wesenheit und Wirksamkeit untergegangen wären; es gibt kein Mittleres, in welchem diese Unterschiede aufgehen könnten. Dionysius weiß also auch Nichts von simplex operatio (*ἁπλῆ ἐνέργεια*) oder composita operatio (*σύνθετον πρᾶγμα*), so wenig als er von einer natura composita weiß. So gewiß als Gott und Fleisch ihrer natürlichen Qualität nach verschieden sind, wird man auch die *φυσική θεότητος καὶ σαρκός ἐνέργεια* in Christus nicht eine simpliciter una (*μία ἁπλῶς*) nennen können. Allerdings durchdringen sich beide Thätigkeiten im theandrischen Wirken auf's Innigste, wie Feuer und Eisen im angeglühten Schwerte; gleichwol ist das Brennen der glühenden Schwertesschneide vom Schnitte oder Hiebe derselben zu unterscheiden, weil Brennen und Schneiden

auch in uno eodemque actu zwei von einander verschiedene Thätigkeiten sind [1]).

§. 297.

Diese letzten Ausführungen des Maximus über die Unterschiedenheit der göttlichen und menschlichen ἐνέργεια in der theandrischen Wirksamkeit Christi führen uns auf den Monotheletenstreit hinüber, welcher den letzten Act im Drama des dreihundertjährigen Monophysitenstreites bildet, und dem 7ten Jahrhundert angehört. Er erwuchs aus einem von Sergius, Patriarchen zu Constantinopel, angeregten, und dem Kaiser Heraklius eingeredeten Unionsprojecte, durch welches man die Monophysiten endlich doch zur Aussöhnung mit der orthodoxen Reichskirche zu bewegen, und dadurch auch die überwiegend monophysitisch gesinnten östlichen Provinzen des Reiches, die zudem eben damals an die Perser verloren gegangen waren, fester und dauernder mit dem Reiche zu verbinden hoffte. Deßhalb war der Kaiser Heraklius schon im Beginne des Feldzuges (a. 622—628), welchen er unternahm, um die von den Persern besetzten Provinzen Armenien, Syrien, Kaukasusländer, Ägypten zurückzuerobern, ganz und gar für die Formel μία ἐνέργεια gestimmt; er bekannte sich zu derselben in seiner Unterhandlung (a. 622) mit Paulus, dem Häuptling der armenischen Monophysiten [2]), sowie in seiner Unterredung mit dem orthodoxen Metropoliten der katholischen Kirche, Cyrus von Phasis (a. 626). Cyrus erhielt vom Kaiser den Befehl, sich über die aus der ἕνωσις der beiden Naturen resultirende ἑνότης der ἐνέργεια bei Sergius Belehrung zu erbitten. Sergius antwortete dem Cyrus auf dessen Befragen, daß in den bisher gehaltenen ökumenischen Synoden über diesen Gegenstand Nichts zu finden sei, wol aber bei mehreren Kirchenlehrern, welche sich, wie namentlich Cyrillus Alexandrinus, ganz entschieden für eine μία ἐνέργεια

---

[1]) Vgl. die Erklärung und Vertheidigung des dionysischen Ausdruckes „theandrische Wirksamkeit" in Maximi Tomus dogmaticus ad Marinum (Opp. Combefis) P. II, p. 34 ff. 43. 44.

[2]) Mit dieser Unterredung steht die Synode von Garin (a. 622) in Zusammenhang, zu deren Berufung Heraklius den armenischen Katholikus Esra veranlaßte. Vgl. über diese Synode Hefele Conc. Gesch., Bd. III, S. 67 ff. 121 ff.

Christi aussprächen; Mennas von Constantinopel habe sich in einem Briefe an Papst Vigilius in ähnlicher Weise geäußert, in den Worten Leo's ad Flavianum: Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est .... hätte keiner der vielen Bekämpfer des Severus, welchen Leo's Brief als Säule der Orthodoxie galt, die Lehre von zwei Energien gefunden. Cyrus zeigte sich gelehrig und fügsam, und wurde zum Lohne hiefür von Heraklius drei Jahre nach Beendigung des Feldzuges gegen die Perser auf den Patriarchenstuhl von Alexandrien erhoben (a. 631); auch brachte er gleich in den ersten Jahren seines Patriarchates auf Grund der Formel *μία ἐνέργεια* eine durch neun Anathematismen besiegelte Einigung der Monophysiten mit der Reichskirche zu Stande. Ehe Cyrus jene neun *κεφάλαια* öffentlich verkündete, zeigte er sie aus Hochachtung dem gelehrten und heiligen Mönch Sophronius aus Jerusalem, welcher eben damals in Alexandrien anwesend war; dieser mißbilligte die Lehre von Einer Energie, und beschwor den Patriarchen, ihm zu Füßen fallend, unter Thränen, die betreffenden Artikel nicht zu verkünden, denn sie seien augenscheinlich apollinaristisch. Da Cyrus zu keiner Änderung seiner Gesinnung zu bewegen war, so reiste Sophronius nach Constantinopel, um bei Sergius für die Beseitigung der Formel *μία ἐνέργεια* zu wirken. Als eigentlicher Urheber derselben war Sergius selbstverständlich nicht geneigt, den Wünschen des Sophronius zu willfahren, gab aber wenigstens insoweit nach, daß er dem Cyrus rieth, die Frage, ob eine oder zwei Energien Christi anzunehmen seien, fortan ganz unberührt zu lassen. In ähnlichem Sinne berichtete Sergius bald darauf an Papst Honorius [1]), ließ aber unverkennbar durchblicken, daß er die Lehre von zwei Willen nicht bloß für streitig und verfänglich, sondern geradezu für falsch halte, indem damit ein Widerstreit des Göttlichen und Menschlichen in Christus gesetzt werde, welcher der Erhabenheit und Reinheit der Persönlichkeit und Wirksamkeit Christi Eintrag thue. Honorius gieng [2]) auf die Anträge und Meinungen des Sergius vollkommen ein; er

---

[1]) Dieses Schreiben befindet sich unter den Actenstücken der 6ten ökumenischen Synode, actio XII, Labbe VII, p. 951 ff.

[2]) Ep. ad Sergium, unter den Beilagen der 6ten Synode, act. XII bei Labbe VII, p. 959 ff.

billigte, daß man die Schwachen durch Vermeidung der Formel *μία ἐνέργεια* schone; er stimmte der Ansicht des Sergius zu, daß aus der hypostatischen Einheit Christi die Einheit des Wollens und Wirkens Christi folge, aus welchem die göttlichen und menschlichen Werke abzuleiten wären [1]). Soweit hatte sich also die byzantinische Regierungspolitik eines vollkommenen Erfolges zu erfreuen; da trat ihr der mittlerweile auf den Patriarchenstuhl zu Jerusalem erhobene Sophronius entgegen, welcher nach Antritt seiner Würde eine Synode in Jerusalem berief (a. 634), auf welcher der Monotheletismus verworfen, und die Lehre von zwei Willen feierlich declarirt wurde. Der alten Sitte folgend, daß ein Bischof bei Antritt seines Amtes seinen Brüdern seinen Glauben darlege, machte Sophronius die Lehre von den zwei Energien Christi zum Hauptgegenstande seiner epistola synodica, die an alle Patriarchen und Bischöfe des Reiches versendet wurde. Der Kaiser Heraklius antwortete auf den Brief des Sophronius mit einer Ekthesis (a. 638), deren wesentlicher Inhalt das Verbot der Ausdrücke *μία* und *δύο ἐνέργειαι*, und die Behauptung Eines Willens (*θέλημα*) in Christus war. Sophronius war schon vor Erscheinen der Ekthesis in dem von den Arabern belagerten und eroberten Jerusalem gestorben (a. 637), und sein Nachfolger monotheletisch gesinnt. Auch der Nachfolger des Sergius von Constantinopel, Pyrrhus, gehörte, wie der widerrechtlich auf den Bischofsstuhl von Antiochien gelangte Macedonius zur Partei des Sergius, und so schien die Annahme der Ekthesis von Seite aller vornehmsten Kirchenhäupter, jene von Alexandrien und Rom eingerechnet, sicher gestellt. Da starb Papst Honorius (a. 638), noch ehe die Ekthesis in Rom ankam; sein Nachfolger Severinus († 640) verwarf sie, nicht minder der weiter folgende Papst Johann IV, welcher auf

---

[1]) Dieser Brief des Honorius zusammt einem nachfolgenden, sowie die Verdammung beider Briefe auf der 6ten allgemeinen Synode führte später zu ausführlichen Untersuchungen, ob und in wie weit Honorius des Monotheletismus schuldig zu erachten sei. Über die Ansicht älterer Theologen bis zum 18ten Jahrhunderte, hauptsächlich mit Rücksicht auf die päpstliche Unfehlbarkeit vgl. meine Schrift über Fr. Suarez Bd. I, S. 166—168. — Neuere Untersuchungen über den Thatbestand bei Hefele Conc. Gesch., Bd. III, SS. 147—154 und 264—284.

einer römischen Synode (a. 641) über den Monotheletismus das Anathem sprach. Bald darauf starb auch Kaiser Heraklius, welchem nach einem blutigen Zwischenspiele gewaltsamer Auftritte, welches mit Exilirung der kaiserlichen Wittwe zusammt ihrem Sohne, und mit Verjagung des Patriarchen Pyrrhus endete, Constans II, des Heraklius Enkel, folgte. Dieser beantwortete ein noch an seinen Vorgänger und Vater Constantinus Heraklius gerichtetes Schreiben Johanns freundlich und mit der Versicherung, daß er die Ekthesis außer Kraft gesetzt habe. Johann's Nachfolger, Papst Theodor (s. a. 642) trat ebenso entschieden gegen die Irrlehre auf, und gab dieß gleich anfangs in den drei Schreiben kund, mit welchen er auf die ihm zugesendete epistola synodica des an Pyrrhus' Stelle getretenen Patriarchen Paul antwortete [1]). Diese kraftvolle Entschiedenheit trug das Ihrige zur Ermunterung und Stärkung Unentschiedener bei; der Metropolit Sergius von Cypern sendete in seinem und seiner Brüder Namen einen Brief an Theodor, mit der Versicherung, daß sie, bisher aus Schonung und Friedensliebe schweigend, nunmehr, vom Papste unterstützt, nicht länger mehr zu warten, und für das laute Bekenntniß der rechtgläubigen Lehre das Martyrthum auf sich zu nehmen bereit seien. Bald ließ sich auch die africanische Kirche in einer Reihe von Synoden gegen den Monotheletismus vernehmen, hauptsächlich auf Betrieb des Abtes und Bekenners Maximus, welcher bereits mit Sophronius sich auf das Innigste verständiget hatte, und nachdem er, aus Unzufriedenheit über die monotheletischen Umtriebe, sein Kloster in Constantinopel verlassen, sich nach Alexandrien begeben hatte, und von dort aus rastlos mit dem ganzen Aufwande seines Geistes und seiner Kraft gegen die neue Irrlehre wirkte. Auf Begehren der africanischen Bischöfe erließ Papst Theodor ein Mahnschreiben an Paul von Constantinopel, der trotz seiner anfänglichen Rechtgläubigkeitsversicherungen doch ganz monotheletisch gesinnt war, und dieß auch in seiner Antwort auf Theodor's Mahnung unverholen aussprach. Theodor sprach demnach die Absetzung über Paul aus; dieser rächte

---

[1]) Vgl. Labbe VI, p. 1534 ff.: Epistola Theodori Papae synodica ad Paulum Patriarcham Constantinopolitanum — Exemplar propositionis transmissae Constantinopolin — Epistola Theodori Papae ad Episcopos qui consecraverunt Paulum Patriarcham.

sich hiefür, indem er die päpstlichen Legaten mißhandeln ließ, und den Kaiser Constans zur Publicirung des sogenannten Τύπος beredete (a. 648). Der Τύπος verdammte zwar nicht gleich der Ἔκθεσις die Lehre von zwei Willen, verbat aber jede weitere Erörterung über die Frage, ob Ein Wille und Eine Energie, oder zwei Willen und Energien in Christus anzunehmen seien. Durch diese Vorgänge bewogen, berief Papst Martin I im Jahre 649 eine Synode im Lateran, die an Ansehen den ökumenischen nahesteht, und aus 105 Bischöfen aus Italien, Sardinien, Sicilien, Africa bestand. Die Synode recolligirte in ihren Verhandlungen Alles, was seit Entstehung der monotheletischen Häresie geschehen war, beleuchtete den Widerspruch der Lehre von Einem Willen und Einer Thätigkeit mit den Lehren des Papstes Leo, der Synode von Chalcedon, der heiligen Schrift; führt die Aussprüche und Lehren der heiligen Väter vor, auf welche sich die Monotheleten fälschlich beriefen, zeigt die Affinität der monotheletischen Behauptungen mit den schon früher verurtheilten Irrthümern verschiedener Häretiker (des Arianers Lucius, des Apollinaris, Severus, Theodor von Mopsveste, Nestorius, Themistius u. s. w.), welche sämmtlich nur Einen Willen und Eine Energie gelehrt hätten. Demzufolge werden die neuen Häretiker zusammt ihren Sätzen, und zusammt der Ekthesis, dem Typus und deren Anhängern mit dem Banne belegt. Diese erhabene That des heiligen Papstes Martin wurde mit dem Martyrium gekrönt. Während noch die Synode tagte, schickte der Kaiser den Kammerherrn Olympius als Exarchen nach Italien, um den Papst zu greifen und die Annahme des Typus zu erwirken. Der wunderthätige Schutz Gottes vereitelte das Vorhaben des dem Papste nachstellenden Olympius, der darüber in sich gieng, und statt den kaiserlichen Auftrag zu erfüllen, in Sicilien den Kampf mit den Saracenen suchte. Im Jahre 653 kam ein neuer Exarch, Calliopa, nach Rom, der bei der Stimmung des römischen Volkes nicht wagte, gegen den Papst öffentlich feindselige Absichten kundzugeben, sondern um Mitternacht sich seiner bemächtigte, und dem Volke bei ruchbar gewordener Gewaltthat vorspiegelte, daß es sich gar nicht um den Glauben handle. Nur mit Gewalt ließen sich die vielen Freunde und Verehrer des heiligen Bischofes von ihrem Hirten trennen, der auf ein Schiff geschleppt, und vorläufig nach Naxos, endlich nach Constantinopel gebracht wurde. Seine Leiden

während der Fahrt, und weiter in den Gefängnissen von Constantinopel und letztlich als Verbannter in Cherson sind von ihm selbst [1]), und ausführlicher von einem seiner begeisterten Verehrer geschildert [2]). Er starb am 16. September 655, seine Leiche wurde in der Kirche der heiligen Jungfrau von Blachernä beigesetzt. Die lateinische Kirche verehrt ihn als Martyrer, die griechische als Bekenner. — Zu den Theilnehmern an der lateranensischen Synode gehörte auch der Abt Maximus, der s. a. 646 in Rom sich aufhielt und wesentlich für das Zustandekommen der Synode gewirkt hatte. Selbstverständlich wurde denn auch Maximus ergriffen und nach Constantinopel gebracht; den Vorwurf eines reichsverrätherischen Einverständnisses mit den Arabern wies er mit glänzender Beredsamkeit zurück, und ebenso machte er Diejenigen verstummen, welche ihm die Nichtanerkennung des kaiserlichen Typus als Verbrechen anrechnen wollten [3]). Nachdem man ihn vergeblich durch Überredung umzustimmen gesucht hatte, griff man zu den empörendsten Mißhandlungen; es wurde ihm die Zunge ausgeschnitten, und der rechte Arm abgehauen. Er starb in der Verbannung a. 662, nachdem er wunderbar noch einmal die Gabe der Sprache erlangt und den Tag seines Todes vorausgesagt hatte. Maximus stammte aus vornehmem Geschlechte, und hatte in früher Jugend durch seine außergewöhnliche Begabung die Aufmerksamkeit des Kaisers Heraklius auf sich gezogen, der ihn zu seinem ersten Geheimschreiber erhob. Im J. 630 nahm er das Mönchsgewand und wurde Abt des Klosters, in das er sich zurückgezogen hatte. Er verließ es zweimal, um sich nach Alexandrien zu begeben; das erstemal traf er daselbst mit Sophronius, das zweitemal mit Pyrrhus zu-

---

[1]) Epp. bei Labbe VII, p. 64 — 67; 75 — 78.

[2]) Labbe VII, p. 68 — 75: Commemoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta sunt a veritatis adversariis in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam Romae per epistolam cujusdam Christianissimi, directam his, qui sunt in occidente seu Romae, et in Africa, orthodoxis Patribus.

[3]) Sein Verhör, seine und seiner mitgefangenen Freunde Briefe, die Relation seiner Disputation mit dem Bischofe Theodosius von Cäsarea, der ihn letztlich noch bearbeiten sollte, bei Gallandi XIII, p. 50 — 78, und in Maximi Opp. (ed. Combefis) Tom. I: Vita et certamen S. Maximi, n. 17 — 40 (p. XIV — XXVIII) und Acta (p. XXIX — LXVI).

sammen; von da an war er die bewegende Seele des Kampfes gegen die Irrlehre, dem er die ganze zweite Hälfte seines mehr als achtzigjährigen Lebens opferte, um es als ehrwürdiger Martyr und Bekenner zu enden.

Mit den Martyrien der beiden heiligen Männer waren die Anstrengungen des Monotheletismus gegen das rechtgläubige Bekenntniß der Kirche erschöpft und gebrochen; Constans wagte nicht, die Römer noch weiter durch Drängen auf Anerkennung des Typus zu reizen; er nahm im Gegentheile die epistola synodica des Papstes Vitalian, der seine Erhebung auf den römischen Stuhl meldete, freundlich an, und erwiderte die Meldung mit Geschenken an das römische Volk, ja er besuchte sogar Rom (a. 663), und begab sich hierauf nach Syrakus, wo er, wegen seiner vielen Erpressungen verhaßt, im Bade meuchlings ermordet wurde (a. 668). Sein Sohn und Nachfolger Constantinus Pogonatus wünschte, obwol anfangs nicht ganz rechtgläubig gesinnt, eine Aussöhnung zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, und so kam unter Papst Agatho a. 680 die sechste allgemeine Synode zu Constantinopel zu Stande, in welcher der Monotheletismus als ein Ausfluß des Monophysitismus und implicite Läugnung der Wahrhaftigkeit der Menschennatur Christi förmlich verurtheilt, und über die Hauptvertreter desselben, angefangen von dem arabischen Bischofe Theodor von Pharan, mit welchem Sergius die ersten monotheletischen Verhandlungen angeknüpft hatte, bis herab auf den kindischen Greis Polychronius, der während der Synode die Wahrheit des Monotheletismus durch das Wunder einer Todtenerweckung beweisen wollte, mit dem Anathem belegt.

Noch einmal wurde für kurze Zeit der Monotheletismus durch den Usurpator Bardanes erneuert (a. 711), der sich Kaiser Philippicus nannte, aber bereits nach zwei Jahren abgesetzt und geblendet wurde. Der an seine Stelle tretende Anastasius II war rechtgläubig gesinnt, bei seiner Krönung wurde die sechste allgemeine Synode feierlich anerkannt, und diese Anerkennung auf zwei nach einander folgenden Synoden zu Constantinopel (a. 715 u. 716) bestätiget.

§. 298.

Die bündige Gegenerklärung gegen den monotheletischen Irr-
tum ist die epistola synodica des Patriarchen Sophronius[1],
elche die kirchliche Incarnationslehre zu ihrem Hauptgegenstande
at, obwol sie vorausgehend auch die Trinitätslehre, und gegen
nde, mit Beziehung auf die origenistischen Irrthümer, die Lehren
er christlich-kirchlichen Kosmologie entwickelt. Die christologischen
ntwickelungen des Briefes gehen von der durch kirchliche Lehrbe-
immungen festgestellten Einheit der Person in zwei Naturen aus.
hristus ist ἓν καὶ δύο. Die beiden Naturen beharren in ihren
esentlichen Eigenthümlichkeiten, und Christus hört demnach nicht
uf, obwol der Person nach Eins, der Natur nach doppelt zu sein.
r wirkt φυσικῶς die Werke jeder Natur (οὐσία) gemäß der einer
eden Natur zukommenden wesenhaften Qualität oder natürlichen
igenthümlichkeit, und verrichtet demzufolge die Werke jeder Natur
ollkommen. Wir können uns nicht denken, wie je die Gottheit
hne Leib die eigenthümlichen Werke des Leibes hätte φυσικῶς
irken mögen; und daß der Leib ohne die Gottheit nicht der Gott-
heit wesentlich angehörige Werke wirke, ist für sich klar. Der Im-
manuel aber, der beide Naturen in sich faßt, hat die Werke einer
jeden der beiden Naturen gewirkt, als Gott die göttlichen, als
Mensch die menschlichen. Jede der beiden Naturen in ihm wirkte,
was ihr eigen ist, in ungetheilter und ungemischter Gemeinschaft
mit der anderen; der Logos wirkte, was des Logos ist, in Gemein-
schaft mit dem Leibe, der Leib vollzog, was des Leibes ist, in Ge-
meinschaft mit dem Logos. So wenig die beiden Naturen in Eine
zusammenfloßen, ebenso wenig können die Energien (operationes)
der beiden Naturen in Eine unterschiedlos zusammengeflossen sein;
der Unterschied der Naturen wird ja eben nur aus dem Unterschiede
der Energien erkannt. Aber die Energie der menschlichen Natur
bethätigte sich nicht unabhängig vom Logos, dem hypostatischen
Principe der Persönlichkeit Christi; der Gott in ihm gab und ge-

[1] Enthalten unter den Acten der 6ten allgemeinen Synode, act. X, siehe Labbe VII, p. 1245 ff. (bloß in latein. Texte); Hardouin III, p. 1272 ff.; Mansi XI, p. 480 ff.

währte der menschlichen Natur, wann er wollte, Zeit zu wirken und zu leiden, was ihr eigen ist; und er verlieh ihr dieß, damit seine Menschwerdung nicht für bloßen Schein gehalten werde. Sein göttlicher Wille war nicht etwa den physischen und sarkischen Bewegungen seiner menschlichen Natur unterthan; sondern er ließ diese in sich zu, wann und soweit er wollte; ebenso war er unbedingt Herr über seine menschlichen Leiden und Handlungen, und sie hatten nur deßhalb statt, weil er es so zuließ und wollte. Demnach war in ihm das Menschliche über die gewöhnliche Ordnung des Menschendaseins hinaus; hat er doch die Menschennatur nur dann und insoweit angenommen, wann und inwieweit er es wollte. Demgemäß lehren die heiligen Väter, daß alle Energie dem Einen Sohne angehöre, welcher Natur aber das Gewirkte eigen sei, hänge von der Art der Energie ab, durch welche das Gewirkte geworden. Sie unterscheiden demnach gottartige und menschenartige Energien, und wieder andere, die Beides zugleich an sich haben, von welcher Art jene *κοινὴ (καινὴ) καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια* des Dionysius Areopagita ist (vgl. Oben §. 297), die durch ihre zusammengesetzte Benennung auch bereits das Vorhandensein einer unvermischten, wenn schon innigst einigen doppelten Thätigkeitsart anzeigt.

§. 299.

Der geistige Hauptträger des Kampfes gegen den Monotheletismus ist Maximus, dessen Disputatio cum Pyrrho den neueren Conciliensammlungen einverleibt ist [1]). In seinen von Combefis gesammelten Werken [2]) findet sich aber außerdem eine ganze Reihe größerer und kleinerer Abhandlungen und Aufsätze, welche sämmtlich der Monotheletenfrage gewidmet sind. Dieselben sind größtentheils an ihm befreundete Personen gerichtet; so an den cyprischen Presbyter Marinus [3]), der vielleicht mit dem Diakon Ma-

---

[1]) Labbe VI, p. 1537—1588; Mansi X, p. 709—760. Eine fast vollständige Übersetzung der Disputatio cum Pyrrho in Hefele's Conc.Gesch., Bd. III, S. 167—181.

[2]) Maximi Opp., Tom. II, p. 1—159; Disp. c. Pyrrh., p. 159—195.

[3]) Ep. ad Marinum presbyterum; L. c., p. 1—17; Ad eundem p. 18—27; Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum, p. 123—134; Theodori

rinus[1]) identisch ist; an den Bischof Nikander[2]), an die Klöster und Gläubigen Siciliens[3]), an den Bischof Stephanus von Dor über die Ekthesis[4]), an den Mönch Theodor[5]). Nebstdem sind noch einige andere kleine Aufsätze zu erwähnen, welchen keine persönliche Widmung vorgesetzt ist[6]).

Marinus hatte den Maximus gebeten, ihm zu sagen, was er von der Meinung der Monotheleten halte, welche behaupteten, daß θέλημα, θέλησις, βουλή, προαίρεσις, γνώμη, ἐξουσία, δόξα, φρόνησις völlig gleichbedeutend seien, daß Gott und die Heiligen einst nur Einen Willen (θέλημα) haben werden, und demnach auch in Christus nur Ein θέλημα προαιρητικὸν vorhanden sein könne. Dieß ist natürlich Alles unrichtig, und beruht auf Mangel an Einsicht in die Bedeutung, welche mit jedem der angeführten Ausdrücke zu verbinden ist. Θέλημα ist das natürliche Begehren (δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική), προαίρεσις, das deliberirte Begehren, bei welchem ὄρεξις (Begierde), βουλή und κρίσις concurriren. Βούλησις ist die Richtung des natürlichen Begehrens auf ein bestimmtes im Gedanken aufgefaßtes Object; damit aus der βούλησις eine προαίρεσις werde, muß das Wünschen in einen überlegten Entschluß sich verwandeln. Die Überlegung oder Berathung (βουλεύσις) hat das προαιρετόν zum Ziele d. h. Dasjenige, was man vorzuziehen hat, wobei die κρίσις den Ausschlag zu geben

---

Byzantini ac Pauli Patriarchae Synodicarii Quaestiones et Maximi responsa ad Marinum presbyterum p. 116—122.

[1]) Tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cypro missus. L. c., p. 34—46.

[2]) Ad Nicandrum Episcopum, de duabus in Christo operationibus, p. 46—58.

[3]) Hegumenis, Monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, p. 58—69.

[4]) L. c., p. 81—98. Stephan von Dor (in Palästina) ist eine der bedeutenderen Persönlichkeiten im Monotheletenstreite. Vergl. seine Eingabe an die lateranensische Synode: Labbe VII, p. 106—115; Mansi X, p. 894 ff.

[5]) L. c., p. 151 u. ff.

[6]) Ad illud: Si possibile est, transeat a me calix. Opp. Tom. II, p. 32—34; De duabus in Christo voluntatibus p. 98—115; Non posse dici unam in Christo voluntatem p. 146. 149.

hat. Gegenstand der Berathung ist für uns das Vollbringbare (*πρακτόν*), dessen Ende und Ausgang jedoch noch nicht sicher ist; denn wäre die Sache im Voraus gewiß oder wäre sie unmöglich, so wäre jede Deliberation überflüssig. Aus der *προαίρεσις*, die sich nach vorausgegangener Deliberation für etwas Bestimmtes entscheidet, geht der Beschluß (*γνώμη*) hervor, von welchem abermals die *ἐξουσία* als Vermögen der Ausführung und Vollbringung zu unterscheiden ist. Daß *προαίρεσις* und *δόξα* zwei höchst verschiedene Dinge sind, braucht kaum gesagt zu werden; *δόξα* ist ein theoretisches Dafürhalten ohne Beziehung auf irgend ein, damit etwa zu verbindendes praktisches Vorhaben. Ebenso ist von der *προαίρεσις* die *φρόνησις* grundverschieden; diese schließt wol auch eine *ὄρεξις* in sich, deren Object aber ein ganz anderes ist; denn die *φρόνησις* wird definirt als *ὄρεξις θεωρητική λογικῶν καὶ γνωστικῶν μαθημάτων*; und das *φρόνημα* als die aus der *φρόνησις* erwachsene *γνῶσις τοῦ φρονηθέντος πράγματος*. Damit ist nun zur Genüge dargethan, daß die genannten Termini keineswegs in ihren Bedeutungen identisch seien. Wollte man entgegenhalten, daß sie doch unter das gemeinsame Genus: *ὄρεξις* gehören, so könnten mit gleichem Rechte alle Unterschiede der mannigfaltigen Species der lebenden Wesen der Schöpfung als indifferent erklärt werden, weil ja alle unter den gemeinsamen Begriff des Lebendigen fallen. Solcher Art könnte aber nur Derjenige urtheilen, welcher für die in der geordneten Mannigfaltigkeit bestehende Schönheit der Schöpfung (*διακόσμησις*) keinen Sinn hat, gleichsam als ob es keine sachlichen Unterschiede, sondern nur viele Worte zur Bezeichnung des sachlich Einen gäbe. Eine ebenso unklare Vereinerleiung liegt der weiteren Behauptung zu Grunde, daß Gott und die Heiligen einst nur Einen Willen haben werden. Gewiß, sie werden Einen Willen, aber nicht Einerlei Willen haben. Die Seligen werden Einen Willen mit Gott haben, wie sie hinausgehoben über die Region des wahlfreien und darum auch peccablen Thuns, welches sich bloß auf die Mittel zum letzten Zwecke bezieht, in unwandelbarer und unzertrennlicher Gemeinschaft mit Gott leben werden. In dieser Gemeinschaft lassen sich aber verschiedene Grade unterscheiden nach der Gradverschiedenheit des zeitlichen Begehrens und Strebens nach Gott; wer Gott inniger begehrt hat, wird auch mit Gott inniger vereiniget sein. Wenn demnach alle Heiligen mit

iott Eines Willens sind, so wird doch *τῷ τῆς κινήσεως τρόπῳ*[1])
ne Unterschiedenheit ihrer Willen unter sich und vom göttlichen
Jillen bestehen. Die Heiligen sollen einst mit Gott Eines Willens
in; diese Willensübereinstimmung hat zu ihrem Objecte das Heil
ller, welchen es von Gott bestimmt ist. Nun aber ist es offenbar
was Anderes, das Heil spenden wollen, und wieder etwas Anderes,
wollen, daß das Heil gespendet werde; Ersteres ist Wille Gottes,
ɛtzteres Wille der Heiligen, also werden die Willen der Heiligen
om Willen Gottes unterschieden sein. Der Wille ist keine Sub-
anz, sondern eine Qualität, also ein Accidens. Als Accidens
arakterisirt er entweder die Essenz oder die Person, welcher er in-
ärirt. Soll er die Essenz charakterisiren, so heißt, Gott und den
eiligen Einen Willen beimessen, so viel, als die Natur Gottes
nd der Heiligen identificiren; charakterisirt er die Person, so folgt
us der erwähnten Behauptung die Personseinheit Gottes und der
eiligen.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch bereits die Falschheit
er Monotheletenlehre. Soll der Eine Wille Christi den natür-
ichen Willen bedeuten, so folgt, daß Christus eine besondere Natur
ei, weil der natürliche Wille eine bestimmte Natur charakterisirt.
Jst Christus eine besondere Natur, so ist er nicht Gott und nicht
Mensch, sondern ein Drittes, was Keines von Beiden ist. Sollte
r in dieser Singularität seiner Natur dennoch Gott sein, so ist
eine Natur eine zweite Gottheit neben der ersten. Soll man unter
dem Einen Willen Christi das *προαιρετικόν* Christi verstehen, so
ist dieses in Übereinstimmung (*κατὰ φύσιν*) oder außer einer

[1]) Zur Erklärung des Ausdruckes *κίνησις* setzen wir folgende Stelle her, welche die gesammte Entfaltung der auf den Zweck gerichteten Willensthätigkeit darlegt: *Οὐκοῦν ἡ προαίρεσις προσλαβοῦσα τὴν ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν ὁρμήν τε καὶ χρῆσιν, πέρας τῆς ὄρεξιν ἡμῖν λογικῆς ὑπερέχει κινήσεως. τὸ γὰρ φύσει λογικὸν, δύναμιν ἔχον φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἣν καὶ θέλησιν τῆς νοερᾶς καλοῦσι ψυχῆς· ὀρέγεται καὶ λογίζεται· καὶ λογισάμενον βούλεται. βούλησιν γὰρ εἶναί φασιν, οὐ τὴν ἁπλῶς φυσικὴν, ἀλλὰ τὴν ποιάν· τουτέστι, τὴν περί τινος θέλησιν· καὶ βουλόμενον, ζητεῖ· καὶ ζητοῦν, σκέπτεται· καὶ σκεπτόμενον, βουλεύεται· καὶ βουλευόμενον, κρίνει· καὶ κρῖνον, προαιρεῖται· καὶ προαιρούμενον, ὁρμᾷ· καὶ ὁρμοῦν, κέχρηται· καὶ χρώμενον, παύεται τῆς ὀρεκτικῆς ἐπ' ἐκεῖνο κινήσεως.* Opp. Tom. II, p. 9.

solchen Übereinstimmung (παρὰ φύσιν) zu denken. Im ersteren Falle ist die Vollkommenheit des Willens Christi von seinen Entscheidungen abhängig, im letzteren Falle sogar der Gefahr eines Handelns gegen die Natur, also einer mißbräuchlichen Anwendung des Willens preisgegeben. Den Willen Christi als προαιρετικὸν auffassen, heißt seinen Willen von jenem des Vaters und heiligen Geistes trennen. Demnach haben auch die heiligen Väter, welche von einer προαίρεσις der Menschennatur Christi sprachen, dabei immer entweder an die φυσικὴ θέλησις, oder an eine bloß aus heilsökonomischen Zwecken bei Christus statthabende προαίρεσις gedacht. Er wollte uns nämlich zeigen, wie man durch die rechte Wahl zur unwandelbaren Festigung des Willens in Gott gelange, und uns diese Unwandelbarkeit zuwenden, in welcher er selbst vom Beginne der Menschwerdung an sicher ruhte, während er nebenbei alles Menschliche, die Sünde ausgenommen, annahm, um so das Heil der Menschheit zu wirken und zu vollbringen. Christus hatte also auch einen von seinem göttlichen Willen zu unterscheidenden menschlichen Willen, der jedoch vom Anbeginn in die innigste Einigung mit dem göttlichen Willen aufgenommen war, so daß demnach die Prädicate χωρὶς τομῆς und δίχα συγχύσεως, welche von der Union der beiden Naturen Christi ausgesagt werden, in folgerichtiger Consequenz auf die beiden Willen Christi zu übertragen sind.

§. 300.

In der Schrift ad Nicandrum leitet Maximus die Lehre von zwei Energien in Christus als nothwendige Folgerung aus dem kirchlich festgestellten Dyophysitismus der Person Christi ab. Die Wahrhaftigkeit der Menschennatur Christi muß sich durch ihre Thätigkeiten beweisen; wer Christo den menschlichen Willen abspricht, macht sich einer ähnlichen Verstümmelung der menschlichen Natur Christi schuldig, wie Apollinaris, welcher ihr das menschliche Vernunftvermögen absprach. Die richtige Consequenz des Monotheletismus ist eigentlich der Arianismus, welcher Christo die menschliche Seele vollkommen absprach; denn wo keine Energie sich offenbart, dort kann man auch kein Leben und kein Princip eines Lebens voraussetzen. Darnach wäre also die menschliche Natur Christi an sich etwas Unlebendiges und Todtes, und man hätte, um dieser

ngereimten Vorstellung auszuweichen, noch um einen Schritt weiter u gehen, und allenfalls, wie einige Apollinaristen wirklich thaten, ie Incarnation als Verwandlung des Göttlichen in eine Fleisches- atur aufzufassen. Wer erschrickt nicht vor solchen Consequenzen? In Christo soll nur Eine Energie sein; dieser Satz läßt sich mit er Zweiheit der Naturen in Christo nicht vereinbaren. Soll die ine Energie etwa unter die zwei Naturen getheilt sein? Sie ver- rägt aber eine solche Theilung nicht, ohne sich in Unmacht zu ver- lüchtigen, und damit auch ihr Subject als ein nichtiges erscheinen u lassen. Soll sie aber ungetheilt der ganzen gottmenschlichen Person Christi angehören, so muß sie einander ausschließende Eigen- chaften an sich haben, geschaffen und ungeschaffen, sterblich und nsterblich, endlich und unendlich sein. Wer mag sich solche un- denkbare Dinge aufnöthigen lassen! Man beruft sich zur Rechtfer- igung der Formel *μία ἐνέργεια* vergeblich auf den einen oder an- deren Ausspruch der vorangegangenen großen Kirchenlehrer. Man mißversteht den Areopagiten völlig, wenn man seine *θεανδρικὴ ἐνέργεια* hieher beziehen zu können glaubt (vgl. Oben §. 296); und ebenso verfehlt ist die Hinweisung auf Cyrill's *μία καὶ συγγενὴς δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια.* Denn Cyrill hat hier wesent- lich die Personseinheit im Auge, und faßt die Thätigkeiten der in Christus über sich selbst erhobenen Menschennatur als Wirkungen des Logos durch die an sich unpersönliche Natur; sie wirkt auf Geheiß des Logos, und wirkt in diesen Bethätigungen ihrer selbst mit einer durch die innigste Einigung mit dem Logos ihr zuströ- menden Kraft, um deren willen er sie auch *συγγενής* nennt — ein Ausdruck, der um so weniger mißverstanden werden kann, da er unter verwandten Bedeutungen auch bei Gregor von Nazianz vor- kommt, welcher z. B. den Auferstehungsleib *συγγενῆ τῇ ψυχῇ τὴν σάρκα*, den heiligen Geist einen *συγγενής* des Sohnes, die Taufe eine in der Application ihrer Wirkungen auf Seele und Leib *συγ- γενῶς ἔχουσα θεραπεία* nennt. Zudem behauptet Cyrillus zu ver- schiedenen Malen ausdrücklich eine doppelte Energie Christi, und ist der Einzige, bei welchem, und dieß nur einmal, der Ausdruck *μία ἐνέργεια* vorkommt; die übrigen Väter [1]) lehren durchgängig mit mehr oder minder directen Ausdrücken eine doppelte Energie.

---

[1]) Vgl. deren Allegationen in Maximi Opp. II, p. 154 ff.

§. 301.

Die an den palästinensischen Bischof Stephanus von Dor gerichtete Schrift gegen die Ekthesis des Kaisers Heraklius enthält die positive Begründung der Lehre von zwei Willen und Energien Christi aus den Zeugnissen der Schrift und der Väter. Das Wort ist Fleisch geworden — beginnt Maximus — um durch Annahme der Menschheit die kranke Menschennatur zu heilen und wiederherzustellen, und zwar auf dieselbe Art, auf welche der Mensch sie verdorben hat; da nun der Mensch eben durch den Mißbrauch seines Willens gesündiget hat, so mußte der menschgewordene Sohn Gottes mit der menschlichen Natur auch den menschlichen Willen und die menschliche Wirkungsfähigkeit annehmen, auf daß sie in Christus zu ihrer ursprünglichen Integrität hergestellt sich darstelle und zur Heilung der kranken Menschheit wirksam concurrire. Daß in ihm ein menschlicher Wille und eine menschliche Energie thatsächlich vorhanden gewesen, lehrt die Schrift in allbekannten Stellen: Mark. 6, 48; 7, 24; 9, 29; Joh. 1, 43; 7, 1; Matth. 26, 17; 27, 34; es heißt da: Voluit praeterire eos, voluit exire, nolebat ambulare, volebat comedere pascha, nolebat acetum bibere u. s. w., und es ist zugleich von den diese menschlichen Wollungen begleitenden Willensthätigkeiten die Rede, neben welchen andere davon verschiedene göttlicher Art erwähnt werden. Athanasius bemerkt, daß Christus Matth. 26, 39 δύο θελήματα zeige; Gregor von Nazianz[1] sagt, der Sohn sei vom Himmel niedergestiegen, nicht um seinen Willen, sondern jenen des himmlischen Vaters zu vollbringen; Gregor von Nyssa[2]) spricht von einem Willen der Seele Christi, den Aussätzigen zu heilen; die Rede des heiligen Chrysostomus: In eos qui Missae non interfuerunt, et quod Filius Patri sit consubstantialis, enthält verschiedene Stellen, in welchen zwischen göttlichem und menschlichem Willen Christi unterschieden wird; Cyrillus kommt sowol in seinem Thesaurus (c. 24) als auch in seinem Commentar über Johannes auf das Erschaudern Christi vor dem Tode zu sprechen, und findet darin das Vermögen eines vom Willen des Vaters, also göttlichem Willen, unterschiedenen

---

[1]) Oratio 2 de Filio.   [2]) Or. 1 in Pascha.

volle mori. Ähnlich Severianus von Gabala. Ebenso führt Maximus für die doppelte Energie Christi eine Reihe von Stellen aus Ambrosius, Cyrillus, Papst Leo, Chrysostomus vor; und zeigt dann durch weitere Citate aus Apollinaris, Polemo, Themistius, Theodosius, Theodor von Mopsveste, wie eben nur die Häretiker es seien, welche von Einem Willen oder Einer Wirksamkeit Christi sprechen, welchen sich auffallend genug auch Nestorius und sein Schüler Paul der Perser anschließen. Dieses Zusammentreffen zweier diametral entgegengesetzter häretischer Richtungen in der Läugnung des Dyotheletismus sei ein gewiß sehr merkwürdiger Umstand, der für sich allein schon nahezu eine Verurtheilung des Monotheletismus in sich schließe.

§. 302.

Die Lehre von Einem Willen Christi — bemerkt Maximus in der Disputatio cum Pyrrho — ist eine widersinnige und widerchristliche Lehre; denn was ist unheiliger, als zu sagen, derselbe Wille, der Alles geschaffen, habe nach der Menschwerdung Speise und Trank verlangt! Daß zwei Willen in Einer Person miteinander nicht vereinbar seien, ist eine leere Einbildung; der natürliche Menschenwille ist nicht gegen den göttlichen Willen gekehrt, ist er doch zusammt der Menschennatur ein Werk des göttlichen Willens. Also kann in Christus außer dem göttlichen Willen ganz wohl ein menschlicher Wille bestehen. Aus der Natürlichkeit des letzteren die Unfreiheit desselben folgern wollen, ist widersinnig; müßte ja, diese Folgerung zugegeben, auch der göttliche Wille Christi als natürlicher Wille des Logos unfrei sein. Wurzelt doch die Freiheit selbst in der Natur, und ist durch diese getragen. Die Tugenden des menschlichen Willens sind nicht bloß etwas durch Freithätigkeit Entstandenes und Gebildetes, sondern zugleich etwas Natürliches, sie sind das gebildete Natürliche, oder vielmehr Dasjenige, was in der Natur von selber hervortritt, wenn durch die Ascese die Täuschungen der Sinne abgewehrt worden sind. Bei Christus bedurfte es keiner solchen Ascese, da er durch den Logos in ihm allen Gefahren der Täuschung entrückt war; er besaß demnach von Anfang alle Tugenden des menschlichen Willens als etwas ihm ganz Natürliches in innigster Einigung seines menschlichen Willens

mit dem Willen des Logos in ihm, unbeschadet der durch die Unterschiedenheit der beiden Naturen Christi bedingte Verschiedenheit seiner beiden Willen. Sind die beiden Willen Christi natürlich verschieden, so können sie nicht durch die hypostatische Einheit der Person in Einen Willen (d. i. in Ein Willensvermögen) zusammenfließen, so wenig als die gegensätzliche Zweiheit der übrigen Proprietäten beider Naturen durch die Union der Naturen aufhören gemacht werden kann. Die Wahrung des der menschlichen Natur Christi eigenthümlichen Willens führt nicht zum Nestorianismus; nestorianisch wäre vielmehr die Behauptung, daß das Fleisch Christi durch den Wink des Logos bewegt wurde. Denn durch den Wink des Logos wurden ja auch Moses, David und andere heilige Menschen bewegt. Einige wollen zwischen den Rechtgläubigen und Monotheleten vermitteln, und sagen, Christus habe wol außer dem göttlichen Willen auch einen menschlichen Willen, aber nicht als einen wesentlich eigenen, sondern nur κατ' οἰκείωσιν. Dasselbe müßte aber sodann von allen anderen Proprietäten der menschlichen Natur Christi gesagt werden, dieselben müßten sämmtlich etwas Christo Fremdes sein; somit wäre die Incarnation lediglich Schein. Also: Christus hatte einen ihm natürlich eigenen und natürlichen Menschenwillen, nicht bloß einen gnomischen (d. i. deliberirten).

Die zweite Hälfte des Gespräches wendet sich der Lehre von den zwei Energien zu. Pyrrhus hatte in einer seiner Schriften behauptet, daß Christo als Ganzem nur Eine Energie zukomme. Da nun das Ganze in Christo seine Hypostase ist — folgert Maximus, so müßte auch jene μία ἐνέργεια hypostatisch sein; für diesen Fall aber müßte sie so gewiß anderer Art sein, denn jene seines Vaters und seiner Mutter, als er selbst von seinem göttlichen Vater und seiner menschlichen Mutter hypostatisch verschieden ist. Pyrrhus meint, daß, wenn in Beziehung auf die Zahl der Energien nicht die Personseinheit sondern die Zweiheit der Naturen Christi maaßgebend sein soll, auch im Menschen, der aus Leib und Seele besteht, zwei Energien, und somit in Christo drei Energien anzunehmen wären. Diese Folgerung ist unter der Voraussetzung giltig, daß Pyrrhus und die Monotheleten, welche mit den Rechtgläubigen zwei Naturen in Christo unterscheiden, noch weiter gehen, und die eine der beiden Naturen, die menschliche, abermals aus zwei Na-

turen bestehen lassen und somit drei Naturen in Christo anerkennen. So lange sie sich dazu nicht verstehen, können sie auch den Rechtgläubigen keinen Vorwurf daraus machen, daß dieselben Christo nicht drei Energien beilegen. Übrigens übersieht Pyrrhus, daß die Rechtgläubigen die der menschlichen Natur Christi beigelegte Energie auf die menschliche Natur als solche beziehen, und sie nach ihrem specifischen Unterschiede von der Energie, welche der göttlichen Natur als solcher eigen ist, in's Auge fassen. Sie können demnach nur von zwei Energien Christi reden, und sind durchaus nicht genöthiget, etwa darum, weil sie die Energie nicht der Person als solcher zutheilen, auch schon drei Energien anzunehmen. Wenn es wahr wäre, daß die Zahl der Energien nach der Zahl der Personen sich bestimme, und demnach zwei Energien zwei Personen involviren, so müßte umgekehrt nach der Zahl der Personen sich die Zahl der Energien bestimmen, und demnach dem dreipersönlichen Gott drei Energien beigelegt werden. Erkennen die Gegner, die an drei göttliche Personen glauben, nur Eine göttliche Energie, so können sie den Rechtgläubigen, welche zwei Energien Christi lehren, nicht Nestorianismus zur Last legen. Daß die Zahl der Energien sich nicht nach der Zahl der Personen bestimme, geht auch daraus hervor, daß man, während es viele Menschen gibt, die menschliche Energie doch nach ihrem specifischen Charakter als Eine gezählt wird. Was dieselbe Usie hat, sagen die Väter, hat auch dieselbe Energie. Pyrrhus sagt, die Eine Energie sei in Christo nicht λόγῳ φύσεως, sondern τρόπῳ ἑνώσεως. Sollte er also die Energie erst durch die Einigung erlangt haben, und vor der Incarnation nicht mit spontaner Kraft, sondern unter dem Drucke eines Zwanges die Welt geschaffen haben? Auch muß man die Gegner fragen, ob die Eine, aus der Union der zwei Naturen resultirende Energie etwas quantitativ oder qualitativ Neues sei? Sie sagen: etwas quantitativ Neues; sie merken nicht, daß sie damit auch eine dritte, von den beiden unirten Naturen verschiedene Natur als Princip der angeblichen Einen Energie setzen. Wenn Dionysius von Einer Energie, der καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια spricht, so meint er damit etwas qualitativ Neues d. h. die neue geheimnißvolle Art und Weise der menschlichen Thätigkeit Christi zufolge der geheimnißvollen Vereinigung und περιχώρησις der zwei Naturen in Christus. Hätte Dionysius unter θεανδρικὴ ἐνέργεια die

von den Monotheliten gemeinte Eine göttliche Energie verstanden, so hätte er sie auf eine Weise bezeichnet, zufolge welcher sie als eine von der ἐνέργεια des göttlichen Vaters wesentlich verschiedene erscheinen müßte; denn diese letztere ist ganz gewiß nicht gottmenschlich, und kann es nicht sein. Pyrrhus ist geneigt, den Entgegnungen des Maximus nachzugeben; nur noch ein Bedenken äußert er schließlich: Ob denn nicht alles creatürliche, und somit auch das menschliche Handeln der göttlichen Energie gegenüber ein Leiden zu nennen, und darum neben der göttlichen Energie Christi keine menschliche zuzulassen sei. Darauf erwidert Maximus, daß die Dinge nicht aus einem Gegensatze durch bloße Negation erkannt werden; sonst müßte man alles Geschaffene böse nennen, weil Gott gut ist; ebenso kann man nicht sagen, daß, wie die göttliche Bewegung Energie, Activität ist, die menschliche ein Leiden sei. Die Väter nennen die menschliche Thätigkeit nicht bloß ein Leiden, sondern auch δύναμις, ἐνέργεια, κίνησις u. s. w., und zwar nicht im Gegensatze zur göttlichen Thätigkeit, sondern nach ihrer eigenen Art und Weise, die sie vom Schöpfer erhalten hat. Sofern sie z. B. erhaltend wirkt, heißt sie δύναμις, sofern sie in allen Wesen derselben Art die gleiche ist, heißt sie ἐνέργεια u. s. w. Und auch, wenn die Väter das menschliche Wirken ein Leiden nannten, thaten sie dieß nicht im Gegensatze zum göttlichen Wirken, sondern in Rücksicht auf die vom Schöpfer eingepflanzte Art und Weise des menschlichen Wirkens selbst.

Pyrrhus bekannte sich am Schlusse des Gespräches für überwunden, und sprach den Entschluß aus, die Gräber der Apostel zu besuchen, und mit der Kirche sich auszusöhnen. Eine dem Gespräche beigefügte Nachricht bestätiget die Ausführung des Beschlusses. Indeß wurde Pyrrhus, wie anderweitig berichtet wird, wieder rückfällig; auf die Kunde hievon versammelte Papst Theodor die Bischöfe und Kleriker in der Peterskirche, tränkte am Grabe des Apostelfürsten eine tintenfeuchte Feder mit einem Tropfen aus dem im Kelche aufbewahrten heiligen Blute, und unterzeichnete damit die Verwerfung des Pyrrhus.

§. 303.

Die Schrift des Johannes Damascenus de duabus in Christo voluntatibus [1]) beginnt mit Erörterungen über den Unterschied von Natur und Hypostase, und begründet hieraus die Unrichtigkeit der nestorianischen und monophysitischen Anschauungen. Indem er die Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person nachweist, erörtert er, was den beiden Naturen als solchen, und namentlich der menschlichen wesentlich eigen sei; zur Integrität der letzteren gehört neben allen anderen Kräften des Menschen offenbar auch der Wille (*θέλησις*) oder das sinnliche und vernünftige Begehren (*ὄρεξις ζωτικὴ καὶ λογική*). *Θέλησις* ist der Wille als Kraft; man bezeichnet aber häufig auch das Gewollte (*θελητὸν*) mit dem Namen Willen; dieser doppelte Sinn des Wortes Wille wird durch die Bezeichnung *θέλημα* umfaßt. Die *θέλησις* zusammt ihrer actuellen Bethätigung (*θέλειν τί*) gehört der Natur als solcher an, das *θελητὸν* hingegen als ein *γνωμικὸν* und überhaupt das *πῶς θέλειν* der Person, aber freilich nur bei Menschen und Engeln, indem die drei Personen der Gottheit Einen Willen haben [2]), der unwandelbar und durch seine Natur actuell auf ein Einziges, nämlich auf das Gute gerichtet ist. Daraus folgt nun, daß auch Christus nach seiner göttlichen Natur d. h. soweit er eine der drei Personen der Gottheit ist, nur Eines, das Gute, wollen konnte; und da er nach seiner Menschwerdung Gott zu sein fortfuhr, so war er auch als Menschgewordener über das Denken und Wollen des Nicht-Guten schlechthin erhaben. Somit fallen die vom menschlichen *πῶς θέλειν* hergenommenen Bedenken der Monotheleten gegen einen menschlichen Willen Christi hinweg; ein sündhaftes und gottwidriges *κατ' οἰκείαν γνώμην καὶ ἡδονὴν θελητὸν* ist bei Christus nicht denkbar. Die Wahl zwischen Gutem und Bösem, an welche wir übrige Menschen gewiesen sind, ist Sache der Person, nicht der

---

[1]) *Περὶ τῶν ἐν τῷ Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν.* Opp. I, p. 527 – 554.

[2]) *Αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσὶ, καὶ ὁ Λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δυνάμεις εἰσὶ τοῦ πατρός· καὶ διὰ τοῦτο μία κίνησις, καὶ ὡσαύτως τὸ αὐτὸ θελητόν.* O. c., c. 24.

Natur, und stammt aus Adam's Sünde, deren Folgen wir tragen; Christus ist diesen Folgen nicht unterworfen, und ist als Person nicht bloßer Mensch, vielmehr subsistirt seine Menschheit in einer göttlichen Person. Weil seine menschliche Natur an sich anypostatisch ist, so schreiben wir dem menschlichen Willen Christi nur dasjenige menschliche Wollen zu, welches der menschlichen Natur als solcher zukommt; dieses kann aber kein böses, gottwidriges, mit dem göttlichen Willen Christi unvereinbares Wollen sein, so gewiß die menschliche Natur und ihre Organisation ein Werk Gottes ist [1]. Die Einwendung der Monotheleten, daß es einen natürlichen Menschenwillen gar nicht gebe, sondern nur entweder einen göttlichen oder einen teuflischen, ist manichäisch und führt auf die absurdesten Dinge; möchte sie sich doch fragen, ob der Mensch, der einen guten, also göttlichen Willen hat, auch die Werke des göttlichen Willens zu verrichten vermögend ist? Wollten doch die Läugner des natürlichen Willens einsehen, daß kein Wesen Etwas verrichte oder vollbringe, wofür ihm nicht eine Anlage oder Fähigkeit von Natur aus eigen ist; somit könnte auch der Mensch nicht wollen und wirken, wenn er nicht von Natur aus ein Vermögen zu wollen und zu wirken hätte. Vernunft und freier Wille constituiren das göttliche Ebenbild im Menschen; hätte Christus keinen menschlichen Willen, so stellte er in seiner Menschlichkeit das göttliche Ebenbild als ein verstümmeltes dar. Wenn selbst in einer Fusion heterogener Naturen (z. B. Erde, Wasser, Luft, Feuer) die natürlichen Qualitäten der Mischungselemente (z. B. trocken, feucht, kalt, warm) bleiben, um wie viel mehr wird in der Union der beiden Naturen Christi, welche keine Fusion ist, Dasjenige erhalten bleiben, was zu den natürlichen Proprietäten der menschlichen Natur gehört!

Was vom menschlichen Willen Christi gilt, gilt auch von der Bethätigung desselben, die ja das Zeugniß seines Vorhandenseins ist. Die göttlichen Willensbethätigungen sind über jede sinnliche

---

[1]) *Οὐδὲ γὰρ ἐναντίον τῷ θείῳ θελήματι, τὸ φυσικὸν τοῦ ἀνθρώπου θέλημα· οὔτε ἡ φυσικὴ θελητικὴ δύναμις· οὔτε τὰ φυσικῶς αὐτῇ ὑποκείμενα· οὔτε ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς θελήσεως. πάντων γὰρ τῶν φυσικῶν, τὸ θεῖον θέλημα δημιουργόν· τά δε παρὰ φύσιν, μόνα ἐστὶν ἐναντία τῷ θείῳ θελήματι· ὅπερ ἐστὶν ἡ κατ' οἰκείαν γνώμην τῶν ἁμαρτικῶν ἡδονῶν ὄρεξις.* O. c., c. 27.

Wahrnehmung, über jeden Begriff des Verstandes, ja über alle Zeit und alles Geschaffene erhaben; also können nicht alle Willensbethätigungen Christi für unmittelbare Bethätigungen seiner göttlichen Natur genommen werden. Die Energie ist von der Natur unabtrennbar; nur Dasjenige ist gänzlich unthätig, was gar nicht ist. Unter Energie denkt man übrigens nicht ausschließlich an reine Activität, sondern jede natürliche Daseins- und Lebensäußerung gehört dahin, somit jede natürliche Bewegung, selbst die natürlichen Leidenheiten eines Lebendigen z. B. Hunger, Durst u. s. w. Hätten Christo diese Energien gefehlt, so wäre er nicht wahrhaft Mensch gewesen. Die göttliche Natur hungert und dürstet nicht, ißt und trinkt nicht; wenn Christus nicht wahrhaft mit Leibesaugen sah, nicht wahrhaft mit Ohren hörte, nicht wandelte, nicht mit Menschengedanken dachte, wie wir, so müssen wir die Wahrhaftigkeit der Incarnation in Abrede stellen. Nur wird man auch abermals in den Energien unterscheiden, was der Natur, was der Person angehöre. Was in allen Wesen derselben Art sich findet, ist natürlich, und menschliche Actionen solcher Art schreiben wir auch der menschlichen Natur Christi zu; als persönlichen Agens aber erkennen wir Christum in seiner ungetheilten Ganzheit, unbeschadet der unvermischten Unterschiedenheit seiner beiden Naturen.

Wir haben den Inhalt der Schrift des Johannes Damascenus gegen die Monotheleten so weit wiedergegeben, als seiner Mittheilung nicht bereits durch die vorausgehend vorgeführten Schriften vorgegriffen war, können aber nicht unbemerkt lassen, daß sie durch die Bündigkeit und erschöpfende Vollständigkeit ihrer Argumente, sowie durch die regelrechte Behandlung und Durchführung ihres Gegenstandes eigentlichst als abschließende Schrift im Monotheletenstreite zu bezeichnen ist, welche so ziemlich alles von den Vorgängern Gesagte resumirt, und namentlich in dialektischer Beziehung ebenso anregend als lehrreich ist [1]).

---

[1]) Hier sei anhangsweise noch die Schrift des Photius de voluntatibus gnomicis (περὶ τῶν γνωμικῶν θελημάτων ἐπὶ χριστοῦ, abgedruckt in Canisii Lectt. antiqq. II, P. II, p. 439 — 458) erwähnt, welche im Wesentlichen mit den bei Maximus und Johannes Damasc. vorkommenden Erörterungen über die Frage, ob Christo eine voluntas gnomica zukomme, zusammenstimmt; nur daß Photius dieselbe Christo entschiedener, als seine

§. 304.

Durch die persischen und saracenischen Eroberungen dem byzantinischen Reichsverbande entrissen, wurden die monophysitisch-orientalischen Secten der orthodoxen Reichskirche immer mehr entfremdet. Gleichwol ließ es diese an fortgesetzten Versuchen zur Wiedergewinnung derselben nicht fehlen. In dem Jahrhunderte, in welchem Johannes Damascenus schrieb, wendete sich der Patriarch Germanus von Constantinopel an die Armenier[1]), und zwar, wie es scheint, nicht ohne Erfolg; denn die armenische Kirche setzte ihn unter ihre Heiligen[2]). Im nächstfolgenden Jahrhunderte suchten die Patriarchen Photius und Nikolaus Mysticus eine Union mit den Armeniern zu erzielen, indeß ohne Erfolg. Photius bemerkt in seinem Schreiben an den armenischen Patriarchen Zacharias[3]), daß zur Zeit des chalcedonensischen Concils die armenische Kirche durch eine Invasion der Perser schwer bedrängt gewesen, und deßhalb das Concil nicht zu beschicken vermocht habe. Daraus sei erklärlich, daß falsche Berichte über den Hergang auf der Synode nach Armenien gebracht

---

Vorgänger, abspricht. Der Lütticher Theolog Stevart († 1621) bestreitet diese Ansicht; vgl. die der Schrift des Photius angehängte Abhandlung Stevart's L. c., p. 459—462, woselbst die von Photius vorgebrachten Argumente Punct für Punct widerlegt werden. Den eigentlichen Grund der Ansicht der griechischen Theologen sucht er darin: Plane videntur voluntatem gnomicam realiter distinxisse a potentia illa, quam vocant ipsi naturalem, quaeque oritur ex ipsa natura specifica. Videntur etiam existimasse, hanc voluntatem gnomicam et actus ejus effective esse ab ipsa persona. Quod si ita esset, tunc clarum esset, in Christo non posse poni voluntatem gnomicam creatam, cum in ipso non fuerit persona creata, ex qua hujusmodi voluntas humana gnomica flueret. Sed haec fundamenta sunt falsa etc. L. c., p. 461.

[1]) Siehe Maji Bibl. Nov. PP., Tom. II, p. 587—594. Von Germanus existirt auch ein häresiologisches Werk: Germani oecumenici Patriarchae ad Anthimum Diaconum narratio de sanctis synodis et de subortis jam inde ab origine apostolicae praedicationis haeresibus. Abgedruckt in Maji Spicileg. Rom., Tom. VII, p. 3—74.

[2]) Des nicht mehr vorhandenen Briefes geschieht Erwähnung in Galani Historia Armena ecclesiastica et politica (Rom, 1650), Tom. I, p. 77.

[3]) Maji Spicileg. Rom., Tom. X, P. II, p. 449—459; Photii Opp. (ed. Migne) II, p. 703 ff.

werden konnten; gleichwol hätten die Armenier die Synode durch geraume Zeit anerkannt, und sich erst auf der vom Katholikus Nerses berufenen Synode von Devin im zehnten Regierungsjahre des Kaisers Justinian[1]) gegen den chalcedonensischen Glauben erklärt[2]), und zwar auf Anstiften des Syrers Abdiscius, der mit mehreren Genossen aus einem Mönchskloster zu Sarepta nach Armenien gekommen war und daselbst monophysitische Schriften verbreitete[3]), zur großen Freude der Perser, welche die Entfremdung zwischen Armeniern und Griechen in jeder Weise begünstigten und förderten, die den Edlen des Landes abgenommenen Ämter und Würden an die monophysitischen Bischöfe übertrugen u. s. w. Wardanes von Mamikon rächte diese Bedrückung der Optimaten durch Ermordung des persischen Statthalters und floh zu Kaiser Justinian nach Constantinopel. Da die neuerbaute Sophienkirche eingeweiht werden sollte, weigerte sich Wardanes, an der Feier Theil zu nehmen; sein Glaube verbiete ihm die Theilnahme am Feste[4]). Wol aber waren die Armenier auf der fünften allgemeinen Synode anwesend, und verpflichteten sich schriftlich zur Anerkennung der chalcedonensischen Synode. Nicht minder wurde eine Synode unter Kaiser Mauritius von den Armeniern beschickt; und endlich, nachdem Heraklius die Perser geschlagen, erklärte die armenische Kirche ohne vorausgegangene Aufforderung ihre Anerkennung der Synode von Chalcedon. Johannes von Mairakom, welcher dieser Anerkennung widerstrebte, wurde auf der Stirne gebrandmarkt in die kaukasischen Berge geschickt, kehrte aber nach des rechtgläubigen Katholikus Nerses Tode nach Armenien zurück, und zerstörte das Unionswerk. Auf diesen Hergang gestützt, ladet Photius den Patriarchen Zacharias ein, die

[1]) Nach der Angabe des armenischen Historikers Tschamtschean a. 527; vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. III, S. 697 ff.

[2]) Hefele berichtet (a. a. O.), daß bereits a. 491 der Widerstreit der Armenier gegen Chalcedon begonnen habe.

[3]) Dieses Factum sowol, als auch die Weihe des Abdiscius und seiner Genossen zu Bischöfen wird von dem armenischen Historiker in eine spätere Zeit verlegt. Vgl. die berichtigenden Noten Mai's zum Texte des Photius, und Hefele a. a. O.

[4]) Vgl. Mai's Anm. zu dieser Relation, Spicileg. Rom. X, P. II, p. 451, Anm. 3.

Bande, welche seit den Tagen Gregor's des Erleuchters die armenische Kirche mit der griechischen verbunden hätten, wieder zu erneuern, und sich der Überzeugung nicht verschließen zu wollen, daß der Monophysitismus nur eine Consequenz vorausgegangener, die Trinitätslehre betreffender Häresien sei, die auch von den Armeniern verdammt würden. Es sei nicht denkbar, daß die gesammte griechische und abendländische Kirche, nachdem sie 450 Jahre den rechten Glauben hatte, plötzlich und mit einem Male davon abgekommen sein solle; wer von den Umtrieben des Dioscurus, der Anhänger des Eutyches und späterer Monophysitenparteien wisse, könne unmöglich in Anerkennung der chalcedonensischen Synode schwanken. Der auf Chalcedon verdammte Irrthum ist das Schlußglied der viergliedrigen Häresienkette, die sich durch die Irrungen des Sabellianismus, Arianismus, Nestorianismus, Monophysitismus hindurchzieht; die genannten vier Häresien sind gleichsam die vier Räder, auf welchen der Wagen des seelenverderbenden Irrthums dem Abgrund entgegenrollt.

Diesem Briefe ließ Photius noch einen anderen an den armenischen Häuptling Arsutius[1]) folgen, welcher dem Unionsplane nicht abgeneigt gewesen zu sein scheint. Sein Sohn und Nachfolger Sembat ließ dem Kaiser Leo und dem Patriarchen von Constantinopel eröffnen, daß er den, für den erledigten Patriarchenstuhl zu ernennenden Katholikos nach Constantinopel senden wolle, um sich über eine Glaubenseinigung der getrennten Kirchen zu berathen. Der Patriarch Nikolaus griff diesen Antrag mit Wärme auf, und richtete ein Schreiben an Sembat[2]), in welchem er sein Bedauern ausdrückt, daß die unter seinem Vorgänger Photius eingeleiteten Verhandlungen mit dem Katholikus Zacharias durch mißliche Zeitverhältnisse rückgängig gemacht worden seien; er hofft aber, daß dieses Mal auf Grund der rechtgläubigen Lehre (*εὐσεβεία*) eine Einigung zu Stande kommen werde.

Auch diese Erwartung wurde getäuscht; der neue Katholikus, Johann der Geschichtsschreiber (s. a. 897) kam nie nach Constantinopel, so oft er auch, wie er selbst erzählt, von Kaiser Constantinus

---

[1]) Ad Arsutium Armenorum Principem. Siehe Maji Spicileg. Rom., Tom. X, P. II, p. 459—461.

[2]) Nicolai Epp. in Mai Spicil. Rom., L. c., ep. 139, p. 417—419.

eingeladen wurde; in seinem Geschichtswerke erklärt er sich ausdrücklich gegen die chalcedonensische Synode, und gegen jedes Project einer Union auf Grundlage des Bekenntnisses dieser Synode. — In die Geschichte dieser Verhandlungen gehört wol auch die im Namen des Patriarchen von Constantinopel abgefaßte Schrift des Nicetas von Byzanz [1]), der zwar von Cave in's 12te Jahrhundert gesetzt, von Cardinal Mai [2]) jedoch mit dem Verfasser gewisser, gegen die Saracenen gerichteten Streitschriften aus dem 9ten Jahrhunderte [3]) für identisch gehalten wird.

Ein neuer Unionsversuch wurde unter Kaiser Manuel Comnenus (a. 1170) eingeleitet, in dessen Namen der Philosoph Theorianus zweimal mit dem Katholikus Nerses verhandelte. Theorianus faßte einen schriftlichen Bericht über beide Gespräche ab, in welchen nebst der christologischen Frage auch noch einige Differenzen in Bezug auf Festzeiten und gottesdienstliche Übungen zur Sprache kamen [4]). Auf der Synode von Tarsus wurde zufolge dieser vorausgegangenen Verständigungen die Unionsfrage lebhaft verhandelt; Nerses' und Manuel's Tod aber scheinen die Angelegenheit wieder in's Stocken gebracht zu haben. Der Patriarch Germanus II nahm sie abermals auf (a. 1240), und setzte sich mit König Haito (Hetum) und dem Katholikus Constantinus in Verkehr; indeß auch dießmal schien das Unternehmen sich zerschlagen zu wollen, indem, wie des Germanus Nachfolger, Patriarch Manuel II in einem Schreiben an Haito klagt (a. 1248), die Abgeordneten des Katholikus den entscheidenden Abschluß der Verhandlung mit der hinterhältigen Ausflucht, daß sie keine Vollmacht hiezu vom Katholikus empfangen hätten, abgelehnt hätten [5]). Der wahre und eigentliche Sachverhalt

---

[1]) *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς σταλείσας ἐπιστολῆς ἐκ τοῦ ἄρχοντος τῆς Ἀρμενίας, ἐπὶ διαβολῇ τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν πίστεως, καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς πράκτης συνόδου, ἐξ ἐπιτροπῆς τοῦ φιλοχρίστου καὶ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἡμῶν.* Abgedruckt bei Gallandi, Tom. XIV, p. 347—380.

[2]) In seiner Abhandlung de pluribus Nicetis, p. 8 in Nov. Bibl. PP., Tom. VI.

[3]) Vgl. meine Schrift über Thom. Aq. Bd. I, S. 587 ff.

[4]) Von diesen zwei Disputationen ist eine durch Leunclav († 1593), die andere durch Cardinal Mai edirt worden.

[5]) Ein Auszug aus den in diesen Verhandlungen gewechselten Briefen bei Mai Spicil. Rom. X, P. II, p. 442—448.

wird wol darin bestanden haben, daß die Armenier eine Wiedervereinigung, nicht bloß mit der byzantinischen Reichskirche, sondern mit der gesammten und allgemeinen Kirche anstrebten, wie aus ihren gleichzeitigen Verhandlungen mit dem Papste als Haupte der durch die Kreuzzüge ihnen näher gerückten abendländischen Kirche hervorgeht, welche auch thatsächlich zu einem Ergebniß führten, worüber an einer späteren Stelle dieses Werkes des Näheren die Rede sein soll. Der von Theorianus erwähnte armenische Katholikus Isaak, dessen zwei Reden gegen die armenischen Schismatiker wir besitzen[1]), stand augenscheinlich den Lateinern näher, als den byzantinischen Griechen, und drückt unzweideutig aus, daß ihm Altrom als der wahre Hort echter Katholicität gelte.

Der Hauptgegenstand der Verhandlungen zwischen Griechen und Armeniern war die Lehre von den zwei Naturen Christi. Indeß kamen, wie zuvor aus Anlaß der Schrift des Theorianus erwähnt worden, auch noch einige den Griechen auffallende Puncte der gottesdienstlichen und disciplinären Praxis der Armenier zur Sprache. Die Controverspuncte zwischen Griechen und Armeniern finden sich kurz zusammengefaßt bei Euthymius Zygabenus[2]), dessen Angaben sich auf Folgendes reduciren: Die Armenier bekennen sich zur Christologie der Monophysiten, und schreiben Christo bloß eine göttliche Natur zu; demgemäß anerkennen sie nicht, daß Christus sein Fleisch aus dem Geblüte der Jungfrau empfangen habe, feiern das Fest Mariä Verkündigung, welches die Rechtgläubigen nach der legitimen, durch Athanasius und Chrysostomus beglaubigten Überlieferung am achten Tage vor den Kalendis des Monat April feiern, am 13. Januar, erklären die evangelische Erzählung vom Blutschweiße Christi für apokryph, nehmen den Zusatz des Petrus Fullo zum Trishagion

---

[1]) *Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων, τῶν ὁμοφρόνων Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου· Τιμοθέου Αἰλούρου· Πέτρου τοῦ Κναφέως. Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἁλικαρνασέως, καὶ Ἀφθαρτοδοκητῶν, τῶν ἀσεβεστάτων καὶ χριστομάχων αἱρετικῶν.* Siehe Gallandi XIV, p. 411—437. Die zweite Rede: *Λόγος στηλιτευτικὸς περὶ τῶν κακοδόξων Ἀρμενίων καὶ αἱρετικῶν· καὶ ὅτι πόσαι αἱρέσεις εἰσὶ τῶν αὐτῶν σκοτεινῶν περὶ τὸ φῶς Ἀρμενίων.* Gall. XIV, p. 437—446.

[2]) Panoplia, Titulus XX: Adversus Armenios. Vgl. auch die vorerwähnten zwei *λόγους στηλιτευτικούς* des Katholikus Isaak.

n Sinne Fullo's an, feiern auf jüdische Art das Osterlamm, lassen as Kreuz nicht eher als heiliges Zeichen gelten, bis sie es mit ›pferblut bestrichen und einen Nagel in die Mitte desselben ge- ieben; drei mit einander verbundene Kreuze gelten ihnen als eine ildliche Darstellung der über alle Namen, und somit auch über des Bild erhabenen heiligsten Dreieinigkeit; ihre kirchlichen Fasten- iten, angeblich durch Gregor den Erleuchter eingeführt, sind ihnen urch einen häretischen Betrüger aus einem höchst unwürdigen An- ısse aufgebürdet worden, und haben sonach, statt zur Verherrlichung Gottes zu dienen, nach der Absicht ihres Urhebers die Bestimmung, en ungeschlachten Launen und Einfällen seiner rohen Eigenliebe ine Huldigung darzubringen [1]).

§. 305.

Nachdem in der griechisch-morgenländischen Kirche die christo- ogischen Kämpfe bereits durchgestritten waren, brach nachträglich m lateinischen Abendlande der mit denselben verwandte Adoptia- iistenstreit aus. Die abendländische Kirche hat in den christologischen Streitigkeiten der patristischen Epoche durchgängig eine antimono- ›hysitische Haltung beobachtet, welche zuweilen, wie in der Ange- egenheit der drei Capitel, in eine Verirrung entgegengesetzter Art uszuarten drohte. Demgemäß darf es auch nicht überraschen, daß der Nestorianismus, wenn schon in abgeschwächter Gestalt und bloß vorübergehend, in der spanischen Kirche des 8ten Jahrhunderts viederauflebte [2]). Anreger dieser Wiedererneuerung war der Erzbischof Elipand von Toledo, welcher durch seinen Gegensatz zu den von ihm bekämpften Migetianern [3]) auf seinen Adoptianismus verfallen zu sein scheint. Migetius hatte nämlich den sonderbaren Einfall, dem menschlichen Ahnherrn Christi, dem König David, ein Prädicat

[1]) Hiemit ist das jejunium Artziburtzi gemeint, nach einem Hunde des armenischen Monophysiten Sergius benannt, wie Euthymius a. a. O. umständlich erklärt.

[2]) Über das Verhalten der spanischen Kirche des 6ten und 7ten Jahrhunderts zur fünften allgemeinen Synode vgl. Oben §. 279.

[3]) Vgl. Elipand's Brief an Migetius in Henrique's Florez España sagrada, Tom. V, p. 543 ff. — Auszüge aus demselben bei Hefele Conc. Gesch. III, S. 587.

beizulegen, jenem ähnlich, welches der heiligen Jungfrau als der Gottesgebärerin auf der Synode zu Ephesus zuerkannt worden war; nach Elipand's Angabe erklärte er David für den incarnirten Gott Vater. Elipand erwiderte hierauf, daß die Gottheit Christi nicht im Samen David's enthalten gewesen sei; nicht der Gott, sondern das vom Gotte angenommene Fleisch stammt aus David, und nur der aus dem göttlichen Vater seit ewig Erzeugte ist wahrhaft der Sohn Gottes. Hieraus folgt von selber, daß der angenommenen Menschheit das Prädicat der Sohnschaft nur uneigentlich zukommen könne. Elipandus zog auch in der That diese Folgerung, obwol nicht in seiner Schrift gegen Migetius, sondern höchst wahrscheinlich in anderen Schriften oder öffentlichen mündlichen Äußerungen, deren Kunde aus dem maurischen Spanien in das weitentlegene Asturien gelangte, und ihm daselbst in den Personen des Priesters Beatus von Libana und dessen Schülers, des Bischofes Etherius von Osma, Gegner erweckte. Über das erste Auftreten Beider gegen Elipand berichtet ein Brief des Letzteren an den asturischen Abt Fidelis [1], aus welchem zugleich hervorgeht, daß sie neben Elipand auch dessen Freund, den Bischof Ascaricus bekämpften. Fidelis verbreitete das Schreiben Elipand's unter seinen Freunden in Asturien; die durch Parteinahme für Elipand hervorgerufene Bewegung griff aber noch weiter um sich, und so kam es dahin, daß in ganz Spanien und auch im benachbarten Frankenreiche die Bischöfe für und wider den Adoptianismus einander gegenüberstanden. Der Frankenkönig Karl d. Gr. berichtete hierüber an Papst Hadrian I, welcher unter diesen Umständen sich aufgefordert fühlte, in einem kräftigen Schreiben an die spanischen Bischöfe (a. 785) den Adoptianern entgegenzutreten [2]. Er stellt die neue Häresie mit jener des Nestorius zusammen, außer welchem Niemand gewagt habe, Christum, den Sohn Gottes, als bloßen homo Dei zu bezeichnen. Hadrian führt eine Reihe von Aussprüchen der berühmtesten Väter und Lehrer dagegen an, und weist die spanischen Bischöfe an, durch Vorhalt dieser Zeugnisse die Irrenden zur rechten Einsicht und zum rechten Glauben zurückzuführen.

---

[1]) Siehe Florez O. c. V, S. 556; und Migne Patrol. Lat., Tom. 96, S. 918. Auszug bei Hefele III, S. 616—618.

[2]) Text dieses Briefes bei Migne Patr. Lat., Tom. 98, p. 373 ff.

§. 306.

Der Brief Elipand's an Fidelis hatte sich vornehmlich gegen Beatus und Etherius gekehrt, daher denn diese nicht säumten, mit einer ziemlich gedehnten Gegenschrift zu antworten [1]), in welcher nebst Anderem auch Elipand's Brief und sein antimigetianisches Glaubensbekenntniß mitgetheilt wird. Die Schrift beginnt mit einem biblischen Nachweise der Einheit und Göttlichkeit der Person Christi, welcher zunächst mit dem Bekenntniß Petri Matth. 16, 16 eröffnet wird. In etwas eigenthümlicher Weise werden die dem Bekenntniß folgenden Worte Christi: Non revelavit tibi istud caro et sanguis, auf die Person Christi bezogen und zu einem Beweise für die Einheit und Göttlichkeit der Person Christi benützt, gleichsam als ob Petrus dafür gelobt würde, daß er sich durch die sinnlich-leibliche Erscheinung Christi nicht irre machen ließ im Glauben an die Göttlichkeit der Person Jesu, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Unter den übrigen sehr zahlreichen Schriftbeweisen ist insbesondere jener hervorzuheben, daß Jesus der Verleiher des heiligen Geistes sei. Nebstbei legen beide Verfasser auf den ersten Brief des Apostels Johannes großes Gewicht, und verleiben einen großen Theil desselben dem Texte ihrer Schrift ein; er charakterisirt ihnen nämlich die Gedanken- und Gemüthsstimmung, mit welcher man sich meditativ in den Geist der biblischen Lehre von Christus zu versenken habe, um sie richtig und getreu aufzufassen. Daß Elipand sie nicht richtig und getreu aufgefaßt, sondern in anstößigster Weise verzerrt und entstellt habe, gehe zur Genüge bereits aus seinem Glaubensbekenntniß hervor, dessen Inhalt neben dem Vorwurfe des Nestorianismus [2]) auch jenen des Sabellianismus oder Modalismus

---

[1]) Eminentissimo nobis et Deo amabili Elipando Toletanae sedis Archiepiscopo. Abgedruckt bei Canisius Lectt. antiqq. (ed. Basnage) Tom. II, P. I, p. 297—375; Migne Patr. Lat., Tom. 96, p. 894—1030.

[2]) Der Nestorianismus ist klar ausgesprochen z. B. in folgender Stelle des Symbolums: Non per illum qui natus est de Virgine, visibilia et invisibilia condidit, sed per eum, qui non est adoptione, sed genere, neque gratia, sed natura (scil. filius).

erhärtet. Der Sohn und der heilige Geist verhalten sich nach Elipand zur Substanz des Vaters, wie das im Steine latente Feuer und die Kälte (als Qualität des Steines) zur Substanz des Steines. Die Lehre Elipand's ist ein Ärgerniß in der Kirche, ihr Umsichgreifen eine Erneuerung des Leidens Christi, der nicht bloß, als er persönlich verfolgt, mißhandelt und getödtet wurde, sondern in jedem seiner Heiligen und insbesondere seiner Apostel leidet, wie er es dem Petrus offenbarte, ehe dieser in Rom ergriffen und zum Martyrtode ausgeführt wurde. Die Apostel Christi leiden aber allezeit, wenn die in ihren Schriften verkündete Lehre Christi entstellt und mißhandelt wird. Elipand's Adoptianismus, der die Einheit der Person in Christo aufhebt und Jesum den übrigen Menschen gleichmacht, läugnet hiemit implicite auch die Heils- und Gnadenwirkung des sacramentalen Leibes Christi, der unter Voraussetzung der adoptianischen Lehre nicht Gottesleib sein, also auch nicht göttliches Leben in sich enthalten und keine Vereinigung und Verähnlichung seiner Empfänger mit dem menschgewordenen Gotte bewirken kann. Es reflectirt sich in diesen Consequenzen des adoptianistischen Irrthums ihr allgemeines Verhältniß zur Lehre vom Heilsbringer Christus; die Adoptianer bleiben am Buchstaben der Lehre, dem Leibe des Wortes Gottes hängen, ohne in den geistigen und göttlichen Gehalt desselben einzudringen, sie kauen an der Schale, ohne sich des Kernes bemächtigen zu können; sie haben die geschichtliche Kunde von Christus, ohne sich zum Gedanken an die göttliche Würde seiner untheilbaren Persönlichkeit erschwingen zu können. Damit verzichten sie aber freiwillig auf den Geist der Erneuerung, der aus dem Glauben an den menschgewordenen Sohn Gottes strömt; sie verzichten auf das Heil, das nur Derjenige spenden kann, der, selber dem Himmel entstammend, auch die Seelen zum Himmel führt: Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo filius hominis, qui est in coelo. Sie bleiben in der alten Ordnung des unerneuerten irdischen Adam stehen, in dessen Bereich Irrung und Sünde heimisch ist; sie gehören zu den Vorboten des Antichrist, welche durch die Lüge die Seelen verderben und dem Heile entfremden. Dieß Letztere möge als nothgedrungene und gerechte Erwiderung gelten auf den Vorwurf Elipand's, daß Beatus und Etherius Ketzer, ja Beatus der Antichrist in Person sei.

§. 307.

Neben Elipandus ist unter den Vertretern des Adoptianismus besonders zu nennen der Bischof Felix von Urgel, einer Stadt in den pyrenäischen Bergen, die zu dem damaligen Aquitanien gehörte, und somit der Herrschaft Karl's d. Gr. unterthan war. Nach Eginhard's Bericht [1]) wäre Felix der eigentliche Urheber des Adoptianismus gewesen, indem er den bei ihm anfragenden Elipand in der adoptianischen Ansicht bestärkte; wie dem nun sei, so viel ist gewiß, daß er dieselbe eifrig vertheidigte, weßhalb er auf der von König Karl zu Regensburg berufenen Synode (a. 792) vorgefordert wurde und seinen Irrthum widerrufen mußte. Über seine weiteren Schicksale bestehen widerstreitende Meinungen [2]). Ein von Elipand im Namen der spanischen Bischöfe an Karl d. Gr. gerichtetes Schreiben von a. 793 [3]) enthält u. A. die Bitte, es möge Felix die Rückkehr auf seinen Bischofssitz gestattet werden; daraus wäre zu schließen, daß Felix wortbrüchig geworden, und in den zu Regensburg und weiter zu Rom vor Papst Hadrian abgeschworenen Irrthum wieder zurückgefallen sei. Mit der Bitte um Wiedereinsetzung des Felix verbanden die spanischen Bischöfe die weitere um ein Verbot der Unheilslehre des gottlosen Beatus im Frankenreiche. Diesem Schreiben gieng ein anderes an die Bischöfe Galliens, Aquitaniens und Austriens zur Seite, welches eine Darlegung des adoptianischen Bekenntnisses unter Berufung auf Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Augustinus, Isidorus von Sevilla und die mozarabische Liturgie enthielt, unter Beigabe roher Schmähungen gegen den „Waldesel" Etherius und gegen Beatus, den sie als Trunkenbold und hirnverbrannten Gotteslästerer schilderten.

Karl d. Gr. gab der Bitte der spanischen Bischöfe um eine neue gründliche Untersuchung der adoptianischen Streitsache Gehör, und berief die berühmte Synode von Frankfurt (a. 794), auf welcher Papst Hadrian durch zwei Legaten vertreten, und Bischöfe aus allen Provinzen des Frankenreiches gegenwärtig waren, darunter

---

[1]) Annales Regg. Francor. ad a. 792.

[2]) Vgl. Hefele Conc. Gesch. III, S. 631. 632.

[3]) Florez V, p. 558; Migne Patr. Lat., Tom. 96, p. 867.

aus Italien Paulinus von Aquileja und der Erzbischof Petrus von Mailand, nebstdem andere gelehrte Männer wie Alkuin, der Abt Benedict Vitiza aus Aniane u. A. Die adoptianische Häresie wurde einstimmig verurtheilt, und die Entscheidung des Concils den spanischen Bischöfen in vier Schreiben kundgegeben, deren erstes von Papst Hadrian, zwei andere im Namen der versammelten Bischöfe, das vierte von König Karl an sie erlassen waren [1]). Papst Hadrian argumentirt gegen den Adoptianismus aus den Aussprüchen des Herrn, der den himmlischen Vater seinen Vater nannte, und sein Verhältniß zu demselben sehr bestimmt von dem Verhältniß seiner Schüler und Hörer zu demselben Vater unterschied [2]) — ferner aus den Aussprüchen der Apostel und aus den Lehren der Väter, welche dem von jeher in der Kirche bestandenen Glauben an die wahrhafte und natürliche Sohnschaft Christi Zeugniß geben. Als solche Zeugen werden namentlich und insbesondere Athanasius, Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor der Große [3]) angeführt. Es heiße Christo Schmach anthun, wenn man ihn, der uns von der Knechtschaft zu befreien kam, selber zum Knechte erniedrigen wolle. Allerdings gebraucht die Schrift mitunter den Ausdruck Knecht von Christus, aber nur wegen des Looses, welches er um unserwillen auf sich nahm. Die heiligen Väter betonen derlei Stellen, wie Ambrosius bemerkt, deßhalb, um Denjenigen entgegenzutreten, welche Christo bloß einen Scheinleib zugestehen wollen. Nach Paulus hat der Sohn Gottes Knechtsgestalt angenommen, in Wahrheit aber ist Jesus Herr aller Creaturen, der himmlischen, irdischen und unterirdischen (Phil. 2, 7 ff.); wenn wir Christum einst dem Fleische nach sahen und erkannten, so erkennen wir ihn jetzt

---

[1]) Sämmtliche Schreiben bei Labbe IX, S. 57—98.

[2]) Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum. Joh. 20, 17.

[3]) Die Stellen, welche Hadrian aus Gregor d. Gr. citirt, sind sämmtlich aus dessen Libris Moralium entnommen. Eine derselben lautet: Eratque vir ille magnus inter omnes orientales (Job 1). Omnes qui in hunc orientem fide consistunt, recte orientales vocantur. Sed quia omnes homines tantummodo homines, ipse autem oriens Deus et homo, recte dicitur: „erat magnus inter omnes orientales“ ac si aperte diceretur: Omnes qui in fide nascuntur superat, quia non ut ceteros adoptio, sed natura illum divinitatis exaltat. Moralium Lib. I, n. 26. Vergl. Lib. XXXVII, n. 3 u. s. w.

als einen Anderen (2 Kor. 5). Die durch die Evangelien (Matth. 17, 5; Joh. 1, 33) bezeugte Personseinheit Christi läßt eine Scheidung Christi in einen wirklichen und in einen Adoptivsohn Gottes nicht zu. Mögen Jene, welche die natürliche Sohnschaft Jesu läugnen, den Vorwurf Christi beherzigen: Cui adaequastis et assimilastis me (Psalm 40)? Der Prophet gibt ihm auf seine Frage Zeugniß: Non est similis tibi in Diis Domine, et non est secundum opera tua (Psalm 85).

§. 308.

Aus den zwei im Namen der Bischöfe des Concils an die Spanier erlassenen Schreiben repräsentirt das eine, von Paulinus von Aquileja verfaßt, den Gesinnungsausdruck der am Concil anwesenden italischen Bischöfe [1]), das andere war im Namen der deutschen, gallischen und aquitanischen Bischöfe abgefaßt. Das Schreiben des Paulinus führt den Titel Libellus sacrosyllabus, und befaßt sich vornehmlich mit der biblischen Beweisführung gegen den Adoptianismus, tadelt nebstdem auch die Sprechweise der Adoptianer, welche in Christus, der herkömmlichen Redeweise zuwider, drei Substanzen: Verbum, anima, caro unterscheiden — eine Unterscheidung, die allenfalls im Gegensatze zu den Läugnern der menschlichen Seele Christi statthaft sein möge, in jeder anderen Hinsicht aber nur Störungen und Mißverständnisse hervorrufen könne. Die menschliche Natur besteht allerdings aus zwei Substanzen, Leib und Seele; beide Substanzen sind aber zu ihrer wechselseitigen Ergänzung aneinandergewiesen, die Seele ist im Verhältniß zum Leibe ungefähr, was der mathematische Punct im Verhältniß zu den geometrischen Figuren ist, körperlos, aber doch den Körper, die Figur, bestimmend und regierend. Hunger, Durst, sinnliche Schmerzempfindung kamen der menschlichen Natur Christi

[1]) Ego Paulinus Aquilejensis sedis Hesperiis oris accinctae nomine . . . una cum reverendissimo et omni honore digno Petris Mediolanensis sedis archiepiscopo cunctisque collegis fratribus et consacerdotibus nostris Liguriae, Austriae (i. e. Histriae), Hesperiae, Aemiliae catholicarum ecclesiarum venerandis praesulibus . . . . . Labbe IX, p. 87.

zu, keineswegs dem Fleische allein ohne die Seele, und ebensowenig der Seele ohne das Fleisch.

Diese letztere Bemerkung wird auch in dem Collectivschreiben der übrigen Bischöfe der Synode wiederholt; man habe beim Sprachgebrauche der Väter stehen zu bleiben, das Nicänum wisse nichts von drei Substanzen in Christus. Auch sei in Christus nicht, wie die Spanier sich ausdrücken, ein homo deificus und ein Deus humanatus als zwei Verschiedene, sondern Eine Person, und diese Gott und Mensch zugleich, also Eine Person in zwei Naturen, und somit, weil Natur und Substanz gleichbedeutend sind, in zwei Substanzen. Der Name und Begriff einer Adoptivschaft der Menschheit Christi sei den Vätern unbekannt; die auf die angebliche Adoption bezüglichen Äußerungen in den von den Adoptianern angeführten Stellen Augustin's seien unterschoben; ebenso sei von den angeblichen Aussprüchen des heiligen Hieronymus der eine gefälscht, der andere unterschoben; Hilarius (oder vielmehr Ambrosius) zeuge nicht für, sondern gegen die Adoptianer. Dieselben können sich einzig auf die mozarabische Liturgie und einige spanische Kirchenlehrer (Ildephons, Eugen und Julian von Toledo) berufen, welche von einer adoptio carnis sprechen[1]); aber es sei nicht zu wundern, wenn gerade wegen solcher Fälschungen des Glaubens und der Gebete die Spanier von Gottes Schutz verlassen wurden und unter die Herrschaft der Mauren geriethen. Daß Christus in der Schrift nicht bloß unigenitus, sondern auch primogenitus genannt wird, macht ihn als Menschen uns nicht gleich; er ist in utraque natura unigenitus, und nur ex charitatis affectu uns gleich geworden, ohne hiedurch seine Würde einzubüßen. Der Adoptianismus ist bereits in der nestorianischen Häresie verurtheilt worden; Christus selbst hat sich Sohn Gottes genannt, und der Schächer am Kreuze, sowie der Hauptmann, der Christum verscheiden sah, haben ihn so genannt; Elipandus hingegen und die Schaar, die ihm anhängt, wagt es, Christo die wahrhafte Gottessohnschaft abzusprechen!

---

[1]) Vgl. die Rechtfertigung der genannten spanischen Kirchenlehrer und der mozarabischen Liturgie bei Hefele Conc. Gesch. Bd. III, S. 608.



§. 309.

Weder Elipand noch Felix von Urgel gaben sich mit der Entscheidung der Frankfurter Synode zufrieden. Alcuin, welcher früher mit Felix in einem freundschaftlichen Verkehre gestanden, und denselben in liebevoller Weise zur Zurücknahme seiner Irrthümer zu bewegen gesucht hatte [1]), arbeitete nach Beendigung der Synode eine Denkschrift gegen den Adoptianismus aus, welche er durch Benedict von Aniane an die Äbte und Mönche der Provinz Gothia (Languedoc) sendete, um dem weiteren Umsichgreifen der Irrthümer des Felix zu wehren [2]). Diese Schrift enthält eine Zusammenstellung von Beweisstellen aus der Schrift, aus den Werken der vornehmsten Lehrer und Väter der griechischen und lateinischen Kirche gegen die adoptianische Häresie. Bald darauf, vielleicht in Folge dessen, faßte Felix eine Antwort auf Alcuin's Brief ab, in welcher er seine alten Irrthümer vortrug; er sendete sie überdieß nicht an Alcuin, sondern an König Karl, der nicht nur dem Alcuin, sondern auf Alcuin's Rath auch den Bischöfen Paulinus von Aquileja, Richobod von Trier und Theodulph von Orleans eine schriftliche Antwort abforderte. Es ist unbekannt, ob die beiden letzteren dem Auftrage des Königs nachkamen; von beiden Ersteren aber, Alcuin und Paulinus existiren noch ausführliche Entgegnungsschriften, in welchen uns auch einige Bruchstücke von der Schrift des Felix erhalten sind. Papst Leo, der durch König Karl von des Felix erneuertem Auftreten in Kenntniß gesetzt wurde, berief eine Synode zu Rom (a. 799), welche über Felix wegen seines Rückfalles in eine bereits zweimal abgeschworne Häresie das Anathem sprach, unter Zusicherung der Gnade, wenn er sich bekehre.

Die Schrift des Paulinus gegen Felix besteht aus drei Büchern. Paulinus beginnt damit, die geschichtliche Wurzel der Irrthümer des Felix aufzudecken; er sieht in dessen Adoptianismus einen Ab-

---

[1]) Vgl. Migne (Patrol. lat.) Tom. 101, p. 252; Auszug des Schreibens bei Hefele Bd. III, S. 632.

[2]) Liber Albini (Alcuini) quem edidit contra haeresin Felicis, durch Foggini unter den vaticanischen Handschriften entdeckt, und zum erstenmal abgedruckt in Alcuini Opp. ed. Froben., p. 759 ff.; bei Migne Tom. 101 p. 86 ff.

kömmling des Arianismus. Er wirft ihm Inconsequenz und Selbstwidersprüche vor; während Felix mit dem Bekenntniß beginnt, an den Herrn Jesum Christum zu glauben, der wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch sei, läßt er Sätze nachfolgen, durch welche dieses Bekenntniß wieder aufgehoben und zurückgenommen wird; der homo dominicus [1]), meint er, könne nicht bereits im Mutterleibe als wahrer Gott empfangen worden sein, wenn er seiner Natur nach Mensch, und in Allem Gott unterthan gewesen sein soll. Daraus leitet Felix die Berechtigung ab, Jesum einen adoptivus Dei filius und nuncupativus Deus zu nennen. Gleichwol behauptet er daneben wieder, daß er in Christus nicht zwei Personen, sondern bloß zwei Naturen unterscheiden wolle. Es bleibt indeß dabei, daß er den Sohn Gottes in einen wahrhaften und in einen adoptirten Sohn, in einen wahrhaften und einen nuncupativen Gott scheidet. Er stellt sich demnach auf die Seite der Juden, welche dem Herrn zuriefen: Tu cum sis homo, temetipsum facis Deum; er erschwingt sich nicht zu dem Gedanken, daß die Menschheit Christi schon im ersten Momente seiner Conception auf unaussprechliche Weise mit der Gottheit verbunden war. Oder vielmehr, weil diese Verbindung unaussprechlich ist, schiebt er sie ganz bei Seite, uneingedenk der evangelischen Worte: Quod Deus conjunxit, homo non separet. Wenn Felix Recht hat, so hat die Kirche Unrecht, Maria die Gottesgebärerin zu nennen; Elisabeth hatte Unrecht, Maria die mater Domini, Maria Unrecht, sich die ancilla Domini zu nennen; der Evangelist Johannes sprach falsch, als er von einem fleischgewordenen Worte Gottes sprach; ebenso der Apostel Paulus, nach dessen Worten Christo die Fülle der Gottheit leibhaft einwohnt, und in Christus Alles besteht, weil Alles im Himmel und auf Erden durch ihn geschaffen worden ist. In seiner absonderlichen Weise behauptet Felix, der Ausdruck Adoptivsohn könne doch gar nichts Anstößiges haben, da adoptatus so viel heiße als assumtus oder adplicatus! Ebenso meint er, daß der Apostel Johannes selber Jesu die natürliche Gottessohnschaft abspreche, wenn er ihn unseren Fürbitter und Vertreter bei Gott dem Vater nenne. Aber dann könnte ja auch der heilige Geist nicht Gott sein, weil er,

---

[1]) Ein den Gegnern des Apollinarismus und Monophysitismus geläufiger Ausdruck — vgl. Oben S. 189, Anm. 1; S. 350, Anm. 2.



nach Pauli Worten, gleichfalls mit unaussprechlichen Seufzern für uns intercedirt! Jesum für einen bloßen Adoptivsohn Gottes erklären, heißt ihn in die Reihe der Erlösungsbedürftigen zurückstoßen, und erklären, daß er nicht der Heiland sei. Felix meint, daß Christus unter Voraussetzung der rechtgläubigen, dem Adoptianismus entgegengesetzten Ansicht nicht wahrhaft Mensch sein könne. Heißt es, die Wahrhaftigkeit der Menschheit Christi läugnen, wenn man sagt, daß er nicht Erlöster, sondern Erlöser, nicht Heilsbedürftiger, sondern Heiland sei? Damit entfällt der weitere Einwurf, daß am Haupte der Menschheit alles dasjenige Menschliche zu finden sein müsse, was den Gliedern des Menschheitsorganismus eigen sei. Felix meint, Christus hätte nicht ganze Nächte zu beten nöthig gehabt, wenn er wahrhaft Gott und Gottes Sohn gewesen wäre; als ob Christus für sein Heil und seine Erlösung, und nicht für unser Heil und unsere Erlösung gebetet hätte! Es klingt für die Gefühle christlicher Pietät verletzend, wenn Felix den Menschensohn Gott durch seine Gebete gewissermaaßen bestürmen (efflagitare) läßt, als ob nicht ein völliger Einklang seines Willens mit jenem seines Vaters stattgehabt hätte. Auch sein Leiden war ein vollkommen selbstgewolltes: Oblatus est, quia ipse voluit. Er hat im Voraus sein Leben den Seinen gewidmet, aber Niemand hat die Macht, es ihm zu entreißen: Animam pono pro ovibus meis; potestatem habeo ponendi eam et iterum sumendi eam, nemo tollit eam a meipso. Durch die Traurigkeit und Todesangst Christi wird nur die Wahrhaftigkeit seiner Fleischesnatur bewiesen, in deren natürlichen Actionen die in das göttliche Denken und Wollen aufgenommenen heilsökonomischen Zwecke nicht zu übersehen sind. Dieselbe heilsökonomische Bedeutung hat es, wenn Christus sagt, er sei vom Himmel gekommen, nicht um seinen, sondern seines Vaters Willen zu erfüllen [1]), womit nebstbei der Personsunterschied Christi, des ganzen ungetheilten Christus, von seinem göttlichen Vater ausgesprochen sein sollte. Gerade seine vollkommene Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters, welche als Act des menschlichen Willens Christi ein Act der Unterwerfung ist, zeigt, bei der voll-

[1]) In eo quod dixisti non tuam facere, sed Patris voluntatem, utrumque insinuare nobis dignatus es, et doctrinae fuit injectum praerogativum, et documentum constat exempli. Lib. IIItius.

kommensten Congruenz des göttlichen und menschlichen Willens Christi, für die Einheit und wahrhafte Göttlichkeit der Person Christi, sowie für die Wahrhaftigkeit seiner Gottessohnschaft. Der Unterscheidung zwischen einem wahren und adoptirten Sohne Gottes widerspricht die Schrift auf das Entschiedenste; kann die Einheit der Person stärker betont sein, als wenn der göttliche Vater von Jesus sagt: Hic est Filius meus dilectus — Filius meus es tu, ego hodie genui te — Ex Aegypto vocavi Filium meum u. s. w.? Ebenso die Aussprüche Christi z. B.: Rogabo Patrem meum (nicht nostrum) et alium Paraclitum dabit vobis u. s. w. Die Worte Petri: Deus erat cum illo — erhalten ihr Licht durch so viele andere Aussprüche des Apostels, so daß sich Felix vergeblich bemüht, sie zu Gunsten seines Adoptianismus zu deuten. Nach den Worten des Apostels ist Jesus Christus, dessen Evangelium er verkündet, nicht per adoptionem, sondern ex praedestinatione Sohn Gottes; diesen prädestinirten Sohn erschaute der Prophet Ezechiel im Geiste, und erblickte ihn super firmamentum crystalli, also über allen englischen Mächten und Gewalten: super firmamentum crystalli similitudo quasi filii hominis. Dieser prädestinirte Sohn, der als Gott präexistirte, ist nun nach den Worten des Apostels als Mensch empfangen worden von der Jungfrau in virtute secundum spiritum sanctificationis; die Menschheit Christi ist somit eine neue Schöpfung, mithin etwas ganz Anderes, als die durch Adoption erneuerte alte Adamsnatur sein könnte. Die adoptianische Vorstellungsweise ist an sich widersinnig; eine und dieselbe Person soll zugleich in wesenhaftem, und daneben in bloß nuncupativem Sinne Gott sein! Eine Person kann ebenso wenig zweimal Gott sein, als irgend ein Mensch zweimal Mensch sein kann. Schließlich führt Paulinus eine Reihe von Beweisstellen aus Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Papst Damasus, Athanasius, Cyrillus, Leo d. Gr., Gregor d. Gr. an, um zu zeigen, daß Felix sich im Widerspruche mit allen gefeierten Lehrern der Kirche befinde. Während Felix eine zweifache Geburt Christi lehrt, die Geburt aus der Jungfrau, und die Wiedergeburt in der Taufe, erklärt Augustinus ausdrücklich, Christus, der Mittler und Versöhner zwischen Gott und Menschen, sei Derjenige, qui solus ita potuit nasci, ut ei non opus esset renasci. Die Stellen, welche Felix aus Ambrosius

zwölftem Buche de trinitate [1]) anführt, sind gefälscht, und enthalten den Ausdruck adoptivus filius nicht, welcher in den Citaten des Felix zu lesen ist.

§. 310.

Die schon erwähnte größere Schrift Alkuin's gegen Felix von Urgel besteht aus sieben Büchern, deren Umfang indeß jenen der drei Bücher des Paulinus nicht bedeutend überschreitet; dagegen überbietet sie die Schrift des Paulinus an Proben patristischer Gelehrsamkeit, mit welchen sie in der That reichlich ausgestattet ist. Zu den von Paulinus citirten großen Lehrern der abendländischen Kirche gesellt Alcuinus im Besondern noch die Auctoritäten eines Petrus Chrysologus, Cassianus, Cassiodor und Beda Venerabilis, sowie den Dichter Juvencus als Landsmann des Felix; aus der griechischen Kirche werden neben Athanasius und Cyrillus Alexandrinus auch Proklus, Chrysostomus und selbst Origenes angezogen; besonders häufig jedoch Augustinus. Im Eingange des zweiten Buches entschuldiget sich Alcuin, daß er den Gegenstand seines Werkes nicht in planmäßiger Ordnung entwickele; er müsse den Einwendungen seines Gegners folgen, und es sei ihm mehr darum zu thun, keine erhebliche Einrede desselben unbeantwortet zu lassen, als eine in sich abgeschlossene Arbeit als gerundetes Ganzes zu liefern. Das Werk beginnt mit der Entwickelung der kirchlichen Lehre von der Person Christi. Mit dieser ist der von Felix vertheidigte Adoptianismus nicht verträglich. Wenn Christus deßhalb bloß Adoptivsohn des ewigen Vaters sein sollte, weil er dem

---

[1]) Hincmar von Rheims erzählt in der Vorrede zu seiner zweiten Schrift de praedestinatione, Felix sei auf einer Synode unter Karl d. Gr. überführt worden, daß er den jungen Bibliothekar des Palastes zu Aachen bestochen habe, in den Worten des heil. Hilarius: dum carnis humilitas adoratur (Trin. II, 27), das letzte Wort zu ändern in adoptatur. Auch in seiner Schrift gegen Alcuin hatte Felix die bezügliche Stelle mit der Leseart adoptatur angeführt, was von Alkuin strenge getadelt wurde (adv. Felic. VII, 6), gegenwärtig aber durch manche, gerade der besseren Codices beglaubiget erscheint, daher man den Felix zum mindesten nicht einer geflissentlichen Fälschung zeihen kann.

Fleische nach nicht aus ihm gezeugt ist, so müßte er seiner Gottheit nach Adoptivsohn der Jungfrau sein, weil er seiner Gottheit nach nicht aus ihr erzeugt worden ist. Vergegenwärtiget man sich die Worte, mit welchen der Engel der Jungfrau ankündete, daß sie Mutter des Erlösers werden solle, und den ganzen feierlichen Vorgang der Sendung selber, so muß man sich gestehen, daß es sich nicht um die Erschaffung eines bloßen Menschen im Schooße der Jungfrau handelte, und daß das sanctum, welches im Schooße der Jungfrau durch den heiligen Geist unter Beschattung des Vaters erzeugt, Sohn Gottes heißen sollte, nicht ein bloßer Adoptivsohn Gottes sein sollte, sondern als ein wahrhafter Sohn Gottes, als Jener nämlich, der mit dem Vater und Geiste die göttliche Dreieinheit constituirt, gemeint war. Zur Erschaffung eines bloßen Menschen hätte das bloße Schöpferwort Gottes ausgereicht, durch welches alle himmlische und irdische Creatur geschaffen worden ist: Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt (Psalm 148); anders aber geschah es, da der heilige Geist selber dem Schooße der Jungfrau sich einsenkte; was konnte, wo Gott zeugte, Anderes geboren werden, als wieder ein Gott? Dem feierlichen Vorgange der Annunciation entspricht die feierliche Inauguration Christi durch den göttlichen Vater und heiligen Geist bei der Taufe im Jordan. Der göttliche Vater nennt ihn seinen geliebten Sohn, und bezeichnet ihn hiemit auf eine völlig einzige Weise, welche von der Vielen zuwendbaren Adoptivschaft grundverschieden ist. Felix meint, daß Christus doch auch Mensch war, und jeder neugeborne Mensch auch einen neuen Namen erhalten müsse. Aber von jenem Namen, welchen Felix dem neugebornen Jesuskinde beilegen will, wußte bisher Niemand Etwas; derselbe widerstreitet den Namen Emmanuel, Deus fortis u. s. w., unter welchen Christus von den Propheten vorausgesagt worden ist. Die Schrift unterläßt doch sonst nicht, Adoptionsverhältnisse zu berichten; sie erzählt, daß der Patriarch Jakob den Ephraim und Manasse, Pharao's Tochter den Moses adoptirt habe; daß jedoch der göttliche Vater den Sohn der Jungfrau adoptirt hätte, sagt sie nirgends. Will man die Namen erfahren, welche Christo nach apostolischer Lehre gebühren, so frage man den Apostel Paulus, der Christum den magnus Deus et Salvator nennt! Ist Christus Gott, so ist er wahrhafter, nicht bloß adoptirter Sohn Gottes. Felix wendet ein, daß Christus als Haupt

der Adoptivsöhne Gottes auch ein Adoptirter sein müsse, weil das Haupt mit den übrigen Gliedern derselben Natur und Wesenheit sei. Felix erinnert sich nicht, daß in der Schrift auch von einem Haupte Christi die Rede ist, als welches der göttliche Vater bezeichnet wird, der somit auch ein Adoptirter sein müßte. Welcher Widersinn! Felix meint, es sei doch nicht zu läugnen, daß auch David Vater Christi sei; ja er sei noch mit mehr Grund David's, als Gottes Sohn zu nennen, und da Niemand zwei natürliche Väter haben könne, so könne Christus nur David in eigentlichem Sinne zum Vater haben. Die Schrift weiß jedoch Nichts davon, daß David je den Messias seinen geliebten Sohn genannt hätte; wol aber läßt sie David im Geiste die Worte des ewigen Vaters an den Hohenpriester Jesus Christus vernehmen: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt! Ist der göttliche Vater nicht der eigentliche Vater Jesu Christi, so hat er gar keinen natürlichen Vater, da er nicht aus dem Samen eines Mannes erzeugt worden ist. Es geht auch nicht an, etwa zu sagen, daß Christus zugleich natürlicher und adoptirter Sohn Gottes sei; denn die Sohnschaft ist eine untheilbare Eigenschaft, die der Person Christi als solcher zukommt, daher nicht etwa ein adoptirter und ein natürlicher Theil des Sohnseins sich unterscheiden lassen. Christus besteht wol in zwei Naturen; das Sohnsein (im Verhältniß zum Vater) hat er aber, wie das Personsein, nicht zweimal, sondern nur einmal. Felix stützt sich auf den Namen, den Maria sich beilegt, wenn sie sich eine Magd des Herrn nennt; der Sohn einer Magd müsse ein Knecht sein, der zum Herrn erst durch Adoption in das Verhältniß der Sohnschaft treten könne. Ähnliches sagte Pelagius, dessen Häresie mit jener des Nestorius auf's Engste verschwistert ist. Wagt Felix zu behaupten, daß es dem allmächtigen Gotte unmöglich sei, seinen Eingebornen von einer demüthigen Magd geboren werden zu lassen? [1]) Wie hätte Christus unser Befreier sein können, wenn

[1]) Expone igitur, quomodo apes animalia viva de floribus, rebus scil. insensatis, nascantur; vel mirabilem illarum naturam, reique publicae ordinatissimam dispositionem in earum administratione edissere. Dices forsitan quia talis a creatore natura illis condita est. Cogita et intellige qui haec miracula in minimis creare potuit, quae ab homine nec

er selber Knecht gewesen wäre? Maria stünde im Range unter Sara, deren Sohn im Unterschiede von Ismael, dem Sohne der Magd, der Sohn der Freien genannt wird. Felix geht so weit, von einer debita servitus Christi zu reden, und erläutert den Begriff derselben dadurch, daß er sie eine servitus conditionalis nennt. Das Blasphemische dieser Behauptung tritt dadurch recht hell in's Licht, daß er, zwischen einer conditionalis (necessaria) und voluntaria servitus unterscheidend, Christum dem Stande der Ersteren einreiht, und ihn damit gewissermaaßen mit dem Teufel in Eine Kategorie stellt. Denn er sagt ausdrücklich: Diabolus servus Domini per conditionem in sacro eloquio dicitur. Die Schrift, die den Teufel nach Felix' Worten als servus conditionalis bezeichnet, sagt von Christus, daß sein Name über allen Namen erhaben sei. Der Name Knecht aber ist nicht super omne nomen, sondern inferius filiorum nomine, welcher letztere allen durch Christus Erlösten zukommt [1]).

Felix verfällt, da er die Einheit der Person Christi nicht läugnen will und nicht läugnen darf, in die seltsamsten Widersprüche mit sich selbst, und schlägt sich unmittelbar oder mittelbar durch seine eigenen Worte. So spricht er feierlich aus, daß Christus die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit u. s. w. sei, daß in ihm kein figmentum sei. Nun gut, so wird auch seine göttliche Sohnschaft kein figmentum, nicht etwas bloß dem Namen nach Bestehendes, sondern wahrhafte, echte, natürliche Sohnschaft sein. Er sagt, von einem und demselben Christus werde in der Schrift Hohes und Niedriges, seiner Unwürdiges, Herrlichkeit und Schmach, Schöpfermacht und schmerzliches Leiden ausgesagt. Wie kann man aber, wenn er bloß adoptirter Sohn ist, das Leiden als etwas seiner Unwürdiges bezeichnen? Felix bemerkt indeß die Widersprüche seiner Denkart nicht; während er die Einheit der Person behauptet, redet er doch fortwährend so, als ob in Christo zwei Personen, und Jesus eine vom eingebornen Sohne verschiedene Person wäre. Wie

---

intelligi nec enarrari possunt, quod potuit ex virginali utero liberum sibi creare filium. Lib. III.

[1]) Vgl. über den Sinn, in welchem einige Väter von einer servitus Christi sprachen, während andere dieses Prädicat verwarfen: Petavius de in-

ill er aber damit den Ausspruch des Apostels in Einklang bringen: ın experimentum quaeritis illius, qui in me loquitur Christus? ist Derjenige, der in Paulus spricht, Mensch oder Gott? Ersteres t physisch unmöglich; also ist Christus Gott, mithin der wahrhafte, icht der bloß adoptirte Sohn Gottes, nicht bloßer Deus nuncuativus. Aber, wendet Felix ein, Paulus unterscheidet ja selber vischen Christus und Gott: Deus erat in Christo, mundum reoncilians sibi. Wenn aus diesen Worten folgen soll, daß Christus icht Gott war, so folgt aus den Worten Christi: Ego in Patre, t Pater in me, nach streng logischer Folgerung, daß der Vater icht Gott sei. Früher sagte Felix, daß Christus pax, justitia u. s. w. i; wenn der Deus in Christo von Christus verschieden ist, so ist ott nicht der Friede u. s. w. Ebenso unhaltbar ist die Berufung uf die Worte Petri: Deus erat cum illo. Wirft nicht derselbe etrus den Juden vor: Auctorem vitae interfecistis? Also bilden ott und Mensch in Christus ein untheilbares Ganzes, Eine Person. ibenso geschraubt und gezwungen ist Felix' Erklärung des Beenntnisses Petri: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. elix nimmt diese Worte so: Du Christus, bist der Sohn des leendigen Gottes. Auf diese Art soll erscheinen, daß Christus der lame des Menschen oder Adoptivsohnes sei, dem weiter und nebstei die wahre und eigentliche Gottessohnschaft beigelegt werde. Jedermann fühlt, daß diese Ausdeutung dem natürlichen grammatichen Sinne der Worte zuwider sei. Zudem läßt die nachfolgende Antwort Christi keinen Zweifel über den Sinn der Worte Petri ibrig: Nicht Fleisch und Blut hat dir dieß geoffenbart, sed Spiritus Patris mei, qui in coelis est. In diesen Worten sind die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit genannt: der Vater, der Geist ind Christus (Patris mei), der also, wofern auf den Eingebornen Sohn Gottes nicht vergessen sein soll, mit dem Eingebornen des Vaters der Person nach identisch sein muß.

§. 311.

Wir haben aus Alkuin's Schrift größtentheils nur Solches ausgehoben, was nicht bereits von seinen Vorgängern gesagt worden war, und berichten den weiteren Verlauf der Verhandlungen

mit Felix, in welche Alkuin noch einmal entscheidend eingriff. König Karl hatte nämlich die Erzbischöfe Leidrad von Lyon und Nefrid von Narbonne zusammt dem Abte Benedict von Aniane nach Spanien gesendet, um Felix und seine Anhänger wo möglich umzustimmen und zu besseren Einsichten zu bringen. Felix ließ sich bewegen, persönlich sich dem Könige zu stellen, der sofort eine große Synode zu Aachen veranstaltete (a. 799). Auf dieser Synode disputirte nun Alkuin sechs Tage lang mit Felix, der nach hartnäckigem Widerstande endlich seinen Irrthum eingestand, und den Entscheidungen der Frankfurter Synode sich unterwarf. Da Karl an der Verläßlichkeit und Dauer seiner Sinnesänderung zweifelte, so ließ er ihn nicht mehr nach Spanien zurückkehren, sondern wies ihm einen Aufenthalt in der Nähe Leidrad's an, welcher den Felix zur Abfassung eines schriftlichen Widerrufes in Form eines Glaubensbekenntnisses vermochte. Der Widerruf ist an den Klerus und an die Gläubigen der Kirche von Urgel gerichtet[1]), und enthält das Bekenntniß, daß Felix ohne Zwang, einzig durch das Gewicht der Gründe seiner Gegner, die ihn auf viele, ihm bis dahin unbekannte Stellen aus den Schriften der Väter aufmerksam machten, sowie durch die Auctorität der letzten römischen Synode unter Papst Leo III. zur Zurücknahme seiner Irrthümer bewogen worden sei. Felix nahm seinen Wohnsitz dauernd in Lyon, und stand, nachdem Leidrad gestorben, unter der Aufsicht des Nachfolgers Leidrad's, des Erzbischofes Agobard, der Felix nicht vollständig bekehrt fand. Agobard erzählt nämlich, daß Felix eine Hinneigung zum Agnoetismus gezeigt habe, welchen Agobard durch Beweise aus der Schrift und den Vätern bekämpfte. Felix nahm die Belehrung an, und führte auch sonst ein sehr erbauliches und frommes Leben. Nach Felix' Tode aber bekam Agobard aus dem Nachlasse des Verstorbenen einen Aufsatz zu Gesichte, in welchem unter veränderten Ausdrücken der alte Adoptianismus, den Felix vorlängst abgeschworen, wieder auf's Neue in einer Reihe von Fragen und Antworten entwickelt war. Dieß veranlaßte den Erzbischof Agobard zur Abfassung einer besonderen Schrift[2]), wozu er sich um so mehr aufgefordert fühlte,

---

[1]) Elipandi et Felicis Opp. (ed. Migne, Patrol. lat. Tom. 96) p. 883.

[2]) Adversus dogma Felicis Urgellensis ad Ludovicum Imperatorem.

es nicht an Solchen fehlte, welche dem Felix auch noch in seinen
teren Jahren gläubiges Gehör geschenkt hatten, und das öffent-
e Auftreten Agobard's gegen die Irrthümer des Verstorbenen
eine Eingebung scheelsüchtigen Neides ausgaben. Agobard stützt
in den Widerlegungen der von ihm angeführten Sätze des Felix
f patristische Auctoritäten, vornehmlich auf jene des Cyrillus,
stdem aber vorzüglich auf jene des heiligen Augustinus; eben-
citirt er Aussprüche der Päpste Symmachus, Vigilius, Gregor
Gr. Als erneuerte Irrthümer des Felix zählt er auf, daß dieser
1 Sohn Gottes als verus Filius im Unterschiede und Gegensatze
m Sohne der Jungfrau bezeichne; daß er Christum als Menschen
anderer Art Gottes Sohn sein lasse, als er es als Gott und
eite Person der Trinität sei, so daß Christus duobus modis Gottes
ohn wäre — eine ungewöhnliche schwerverständliche Ausdrucks-
eise, die man sich nur unter adoptianischen Voraussetzungen zu-
chtzulegen vermöge. Felix selber gibt die nestorianische Grund-
raussetzung seiner Ansichten ganz unzweideutig kund, wenn er den
us der Substanz des Vaters erzeugten Sohn als verus Dei Filius
on aliunde assumtus bezeichnet, womit wol nur indirect, aber
nläugbar die Menschheit als filius improprius aliunde assumtus
arakterisirt ist. Es hilft wenig, daß er hinterher die Personsein-
eit Christi betont; auch Nestorius gab vor, an dieser festzuhalten,
ährend doch seine Grundvorstellung unabweislich auf die Annahme
weier Personen hinauslief, oder vielmehr darauf gestützt war.

§. 312.

Alkuin suchte nicht bloß auf Felix, sondern auch auf Elipand
inzuwirken, und ihn zur Änderung seiner Gesinnungen zu bewegen.
Er richtete a. 799 ein mit anspruchloser Freundlichkeit und in rück-
sichtsvollstem Tone abgefaßtes Schreiben an Elipand, in welchem
er die Unhaltbarkeit des Adoptianismus kurz darzulegen versuchte [1]).

Agobardi Opp. (ed. Baluze, Paris, 1666) p. 6 ff.; Bibl. Magn. PP. Tom. IX, P. I, p. 552—562.

[1]) Epistola Alcuini ad Elipantum Toletanum Episcopum, in allen Ausgaben der Werke Alkuin's.

Anknüpfend an eine Äußerung des Felix zeigt er, daß Assumtio und Adoptio nicht dasselbe seien, daher Felix im Unrechte sei, wenn er aus der Assumtion des Menschen durch Gott eine Adoptivschaft des assumirten Menschen folgere. Zudem ergäbe sich die Absurdität, daß, weil der Logos Adoptivvater des homo assumtus wäre, die erste Person der Gottheit, aus der das Wort gezeugt ist, Großvater des homo assumtus sein müßte. Die Adoptivschaft des homo assumtus würde darauf führen, daß Christus, ehe er adoptirt wurde, gleich uns übrigen Menschen ein Kind des göttlichen Zornes gewesen wäre. So gewiß aber das göttliche Wort mit dem angenommenen Menschen schon im ersten Augenblicke, da die Jungfrau empfieng, vereiniget war, muß der angenommene Mensch mit dem Deus assumens Eine Person constituiren, und Christus demnach aus der Jungfrau als wahrer Gott geboren worden sein [1]), der aber zugleich auch wahrhaft Mensch ist, Gott und Mensch in Einer Person, nach seiner Gottheit consubstanzial mit dem göttlichen Vater, nach seiner Menschheit consubstanzial mit seiner menschlichen Mutter. Wenn es wahr sein sollte, daß einige spanische Kirchenlehrer von einer Adoptivsohnschaft Christi sprechen sollten, so wären sie wegen eines unbewußten Irrthums allenfalls zu entschuldigen, könnten aber keinesfalls gegen die einstimmigen Aussprüche aller anderen Kirchenlehrer als Auctoritäten geltend gemacht werden. Alkuin bekennt übrigens, in den Etymologiis und anderen Werken des Isidor von Sevilla vergeblich nach einer adoptianisch lautenden Äußerung gesucht zu haben; Isidor erkläre sich vielmehr allenthalben ganz und gar in rechtgläubigem Sinne.

Alkuin's Schreiben wurde von Elipand höchst unfreundlich erwidert [2]). Da Elipand im Rechte zu sein, und auch die Auctoritäten

---

[1]) Er kann demnach nicht auch erst nachfolgend zur göttlichen Würde erhoben worden sein: Similiter non est in Christo divinitatis majestas, sicut non in quolibet homine episcopalis dignitas. Non enim Apostolus Petrus Apostolus est natus, sed postea a Deo electus. Sicut quilibet episcopus non est episcopus natus, sed post nativitatis opportunum tempus electus in episcopatum et ordinatus. Sed statim in ipso conceptu et nativitate Deus verus natus est Christus, et proprius filius Dei, non adoptivus filius, nec nuncupativus Deus. O. c.

[2]) Elipand's Brief an Alkuin beginnt: Reverendissimo fratri Albino Dia-

der Väter für sich zu haben behauptete, so faßte Alkuin eine neue Schrift ab [1]), unter deren Zwecke es namentlich gehörte, die von Elipand für sich in Anspruch genommenen Auctoritäten der Sache der Rechtgläubigkeit zu revindiciren. So ist es geradezu unwahr, daß in mehreren Briefen von Augustinus und Hieronymus die Menschheit Christi eine adoptirte genannt werde; Alkuin gesteht, mit großem Fleiße nach jenen angeblichen Briefen geforscht und sie nirgends entdeckt zu haben. Wol aber fand er in den sonstigen Werken der beiden Kirchenlehrer der Stellen genug, welche gegen Elipand's Lehre Zeugniß geben. Den heiligen Ambrosius mißversteht Elipand völlig, wenn er ihn zu seinen Gunsten deuten zu können glaubt [2]). Bei Isidor von Sevilla fand Alkuin nur lauter orthodox lautende Äußerungen. Die von Elipand aus der mozarabischen Liturgie angeführten Stellen scheinen theilweise verfälscht und adoptivus statt assumtus gesetzt worden zu sein; andere dieser Stellen reden augenscheinlich nur von der adoptio fidelium, nicht aber von einer Adoptivschaft Christi.

---

cono non Christi ministro, sed antiphrasi Beati, foetidissimi discipulo, tempore gloriosi principis in finibus austriae exorto, novo Ario, sanctorum venerabilium Patrum Ambrosii, Augustini, Isidori, Hieronymi doctrinis contrario, si converterit ab errore viae suae, a Domino aeternam salutem, et si noluerit, aeternam damnationem. Im Verlaufe des Briefes heißt es von Alkuin: Albinus nigredine teterrimus u. s. w.

[1]) Contra Elipantum Toletanum Libri quatuor.

[2]) Ait enim beatus Ambrosius: Ipso usu nostro est adoptivus et proprius filius. Quod tua indoctissima temeritas de Christo dictum esse aestimare videtur, quod longe alio sensu circumstantia lectionis legentibus et bene intelligentibus dictum esse probat. De differentia inter filios secundum humanam consuetudinem hoc doctor ille mirabilis tantummodo dicere intelligitur, nec aliquid ibi de incomparabili et ineffabili humanitatis Christi nativitate proferens: sed ut Arii impiam destrueret doctrinam, haec loco competenti suarum serie literarum inseruit verba. O. c., Lib. II.

§. 313.

Der Adoptianismus lebte nochmals im 12ten Jahrhunderte auf, wie aus der Schrift des Propstes Geroh von Reichersberg De gloria et honore Filii hominis zu entnehmen ist, in welcher auf mehrere Erneuerer des Adoptianismus Rücksicht genommen ist, zunächst einmal auf einen gewissen Magister Gislebert[1]), dessen Anhänger behaupteten, daß der Sohn der Jungfrau ein vom Gottessohne verschiedener, von diesem bloß adoptirter Menschensohn, und keineswegs Derjenige sei, welcher in der Glorie des Vaters einen Namen über alle Namen führe. Geroh erwähnt weiter[2]), daß auf dem Capitel zu Frisach Mehrere, scholastice magis quam ecclesiastice perorantes, dem homo assumtus die Allmacht und übrigen bona divinitatis potiora absprachen, wogegen sich zwei Genossen Geroh's, die der Versammlung beiwohnten, entschieden erklärten. Dagegen sah sich Geroh genöthiget, seine eigene Meinung, die er in einem Briefe an den Bischof Eberhard von Babenberg entwickelt hatte[3]), näher zu erklären, und gegen gewisse Mißdeutungen zu wahren. In der Formel humanitas in Dei gloria summe glorificata sei unter humanitas nicht Dasjenige, wodurch der Mensch ist, was er ist (qua homo est homo), sondern das concrete Subject des Menschseins zu verstehen. Da von diesem in Christus das Gottsein ausgesagt wird, weil Christus wirklich Gott ist, so muß es in dem erhöhten Christus eine Herrlichkeit über alle Namen haben, was man nicht läugnen kann, ohne unmittelbar dem Nestorianismus zuzustimmen. Man rufe von gegnerischer Seite nicht etwa die Auctorität des Athanasius an; denn jene Stelle, welche man premiren zu dürfen glaubt, faßt den Terminus humanitas im allgemeinen, abstracten Sinne, und meint nicht das con-

---

[1]) De glor. et hon. Fil. hom., c. 1.

[2]) O. c., c. 17.

[3]) Epistola ad Eberhardum, Antistitem Babenbergensem: Quomodo secundum S. Hilarium glorificaturus Filium Pater major, glorificatus autem Filius minor non sit; cum in symbolo Athanasii Filius aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem dicatur. Abgedruckt bei Pez Thesaur. Anecdot. Tom. I, P. II, p. 317 ff.

crete Subject. Minor Patre secundum humanitatem, sagt Athanasius; wer sieht nicht sofort, daß unter humanitas Dasjenige, wodurch der Mensch ein Mensch ist, gemeint sei — nicht die humanitas, quae homo est, sondern die humanitas, qua homo est[1]). Hält man diese Unterscheidung fest, so wird man begreifen, wie neben Athanasius und scheinbar den Worten des Athanasius entgegen Hilarius sagen kann: Glorificatus Filium Pater major est, glorificatus autem Filius minor non est[2]). Die göttliche Natur Christi deificirt den Menschen in Christus, und macht, daß Gott und Mensch nicht zwei Götter oder zwei Allmächtige, sondern nur Ein Gott und Ein Allmächtiger seien. So sprechen auch Johannes Damascenus und Gregor von Nazianz von einem homo deificatus; nach dem Ausspruche Leo's d. Gr. infirmitas in virtutem, contumelia transivit in gloriam. Demgemäß ist auch nicht zuzugeben, daß die göttliche Weisheit der Seele Christi etwas Accidentelles sei, wie Jene meinen, welche die Coäquation der menschlichen Weisheit des verklärten Christus mit der göttlichen bestreitend sagen: Longe aliud esse sapientiâ sapere, atque aliud sapientem esse. Die göttliche Weisheit ist der Seele so wenig accidentell, als es dem Leibe accidentell ist, ein Haupt zu haben, oder der Seele accidentell ist, begeistet zu sein. Gleichwie es absurd ist, zu sagen, der Mensch sei weniger als sein Kopf oder sein Verstand, so ist es absurd zu sagen, der Menschensohn sei geringer als sein Haupt, welches die ewige Weisheit ist. Zufolge dessen, daß der Mensch, welcher Christus heißt, Gott ist, gebührt dem Menschen in Christus Anbetung, die eben auf den Gott in Christus zurückgeht. Denn Christus ist wahrhaft Gott und

---

[1]) Cui quia datum est nomen, quod est super omne nomen, recte praedicavi, cum Deo Patri coaequalem secundum ejusdem nominis veritatem, secundum sui capitis aeternam claritatem; non secundum humanitatem qua homo est, secundum quam semper est et erit minor Patre ac se ipso et Spiritu Sancto. Itaque ubicunque in scriptis meis invenitur humanitatis nomine significatus homo, quia inde scandalizari possunt parvuli (de quorum scandalo nobis debet esse cura) seu etiam perversi, aemuli, detractores, invidi (quorum scandala sunt spernenda juxta Matth. 15, 14), nunc mallem [illegible] hominis positum, quam nomen humanitatis ambiguum. [illegible], c. 6.

[2]) Vgl. Gerochi ep. ad Otto[illegible] p. 566—589.

in beiden Naturen Sohn Gottes von Natur aus, nach keiner von beiden bloß Adoptivsohn; nach seiner göttlichen Natur ist er naturaliter, nach seiner menschlichen mirabiliter des göttlichen Vaters Filius naturalis [1]).

---

[1]) Die Frage über die Art und Weise, wie man die göttliche Sohnschaft des Menschensohnes aufzufassen habe, kam in der späteren scholastischen Theologie noch einmal zur Sprache. Vasquez (Tom. 1 in 3. P. Summ. S. Thom. disput. 89, c. 14), welchem zum Theil auch Suarez beitritt, verwirft wol die Adoptivsohnschaft, kann aber auch eine natürliche Sohnschaft im eigentlichen Sinne des Wortes nicht zugeben, sondern nimmt eine Sohnschaft per generationem gratiae an, welche Christum zum naturalis Filius Dei sanctificantis mache. Vergl. die dagegen gerichteten Bemerkungen bei Petavius de incarn. Lib. VII, c. 5, n. 7 ff.

Sechstes Buch.

Lehrstreitigkeiten des patristischen Zeitalters in Bezug auf den Begriff der Kirche, Sacramente der Kirche und kirchlichen Gottesdienst.

§. 314.

Den Begriff der Kirche als lebendiger, sichtbarer Einheit und Gemeinschaft der Gläubigen in Lehre, Sacrament und sichtbarem Oberhaupte umständlicher durchzusprechen, wurden die Väter und Lehrer der altchristlichen Kirche durch den falschen Separatismus veranlaßt, welcher theils in mißverstandenem und rigoristischem Eifer für Reinerhaltung der wahren Kirche, theils im Namen einer angeblichen höheren Vollkommenheit und geistigen Erleuchtung von der kirchlichen Einheit sich lossagte, und als die wahre Geistkirche zu begründen strebte. Diese anspruchvolle Tendenz des häretischen Sonderungsgeistes trat uns bereits in den Gnostikern und Manichäern entgegen; sie setzte sich fort in den Montanisten, einer Secte enthusiastischer Schwärmer, welche sich als die Kirche der Erleuchteten constituirten — ferner in den Novatianern, welche den nach der Taufe wieder Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche für immer verweigern wollten — und trat endlich auch in den Donatisten zu Tage, bei welchen sich novatianischer Rigorismus mit fanatischer Erregtheit verschwisterte, letztere in den Circumcellionen bis zum wüthigsten Vollkommenheitsdünkel gesteigert, der in blutiger Ver-

folgung der Gegner, Plünderung und Zerstörung von Habe und Gut der Besitzenden und Vermögenden, Begehren und Drängen nach dem Martyrtode sich äußerte. Der Kampf gegen beide letztere Secten beschäftigte vornehmlich die Lehrer der abendländischen Kirche, unter welchen namentlich wieder zwei berühmteste ganz besonders hervorzuheben sind, der heilige Cyprianus als Bestreiter der Novatianer, und Augustinus als Polemiker gegen die Donatisten. Der Streit über Wesen und Begriff der Kirche führte auf die Frage über die Requisite zur Spendung eines giltigen Sacramentes, in welcher Beziehung den novatianischen Streitigkeiten der nachmals von den Luciferianern erneuerte Kampf über die Giltigkeit der Ketzertaufe sich anschloß. Die montanistische Secte wurde vornehmlich von Lehrern der griechisch-morgenländischen Kirche bekämpft, von Claudius Apollinaris [1]), Miltiades [2]), Asterius Urbanus, welcher eine montanistische Erwiderung auf die Schrift des Miltiades in einem Werke von drei Büchern widerlegte [3]), Serapion von Antiochien [4]), Apollonius [5]). Den Genannten reihen sich aus der römischen Kirche als älteste Polemiker Papst Soter [6]) und der Presbyter Gajus [7]) an. Dagegen warf sich Tertullian zum Apologeten des Montanismus auf; er soll gegen Apollonius und Soter geschrieben haben [8]), und vielleicht ist unter dieser Gegenschrift das siebente Buch seiner Schrift περὶ ἐκστάσεως gemeint, von welcher wir durch Hieronymus wissen [9]). Tertullian suchte in dieser seiner Schrift Serapion's Angriffe auf das montanistische Prophetenwesen zu entkräften, unter nachfolgendem Widerspruche verschiedener rechtgläubiger Lehrer der morgenländischen und abendländischen Kirche [10]), unter Anderen des heiligen

---

[1]) Vgl. Euseb. H. E. IV, 27; V, 19.

[2]) Euseb. H. E., V, 17; vgl. den Auszug aus dem von Eusebius mitgetheilten Fragmente in Möhler's Patrologie, S. 396.

[3]) Euseb. V, 16; vgl. Möhler a. a. O., S. 621 ff.

[4]) Euseb. H. E. V, 19; vgl. Möhler S. 402 u. 403.

[5]) Euseb. H. E. V, 18; Möhler S. 615 f.

[6]) Praedestinatus, haer. 26.

[7]) Disputatio adversus Proculum vgl. Hieron. Catal. c. 59; Euseb. H. E. II, 25; VI, 20; III, 28. 31.

[8]) Praedestinatus, haer. 86.

[9]) Hieron. Catal., c. 53.

[10]) Vgl. Bd. I, S. 580, Anm. 4.

Hieronymus, welcher in seinen Schriften häufig [1]) auf Montanus zu sprechen kommt, am einläßlichsten in einem seiner Briefe an Marcella [2]). Er beschuldiget daselbst die Montanisten einer sabellianischen Auffassung der Dreieinigkeitslehre, der Verwerfung der zweiten Ehe; er wirft ihnen vor, daß sie eine dreimalige Quadragesimalfaste für jedes Jahr zum Gesetze machen, den Bischöfen nicht den ersten, sondern den dritten Rang (post Patriarchas et Cenonas) in der kirchlichen Gemeinschaft anweisen, und den Reuigen die Wiederaufnahme in die Kirche versagen. An die ihnen zur Last gelegten schändlichen Mysterien will Hieronymus nicht glauben; desto strenger tadelt er aber schließlich ihre Lehre von der Geistkirche des Montanus als dritter und höchster Offenbarungsstufe und drittem Weltalter, zu welchem sich die Offenbarungszeiten des A. T. und N. T. nur als Vorstufen verhalten sollten. Der Halbmann und phrygische Eunuch Montanus will sich zusammt seinen zwei Prophetinnen, den verrückten Weibern Prisca und Maximilla, über Christus stellen und die Fülle des Geistes empfangen haben, welche nach 1 Kor. 13, 9 einem Apostel Paulus noch keineswegs zu Theil geworden sei.

Nach Epiphanius [3]) denken die Montanisten [Phrygasten, Taskodrugiten [4])] über die heilige Trinität rechtgläubig [5]), versündigen sich aber dadurch gegen die Wahrheit, daß sie behaupten, in der Kirche hätten die Geistesgaben aufgehört. Maximilla prophezeite, daß nach ihr keine Propheten mehr auferstehen, sondern das Ende der Dinge kommen werde. Seitdem sind Jahrhunderte ver-

---

[1]) Z. B.: Ep. 38 (ad Pammachium) Opp. IV (ed. Martianay), P. II, p. 307; ep. 43 (ad Ctesiphont.), p. 477 u. s. w.

[2]) Ep. 27, O. c., p. 64.

[3]) Haer. 48.

[4]) Die Benennung Taskodrugiten wird von Epiphanius erklärt als eine Zusammensetzung aus den zwei phrygischen Worten τασκος, paxillus und δρουγος, Nase. Die Phrygasten legten nämlich beim Gebet einen Finger an die Nase, um recht traurig und nachdenklich auszusehen. Epiphan. l. c., n. 14.

[5]) Diese Differenz mit der vorausstehenden Angabe des heiligen Hieronymus erklärt sich aus Hippol. Philosophum. VIII, 19, wo bemerkt wird, daß nur ein Theil der Anhänger des Montanus dem Patripassianismus anheimgefallen sei.

flossen, und das Ende der Dinge ist nicht gekommen, wol aber ist handgreiflich offenbar geworden, daß jene Secte, welche, der Geistesfülle sich rühmend, nach Maximilla keine Propheten mehr hervorzubringen vermag, von einem anderen Geiste, als dem göttlichen, geleitet sein müsse. Wie sollte man auch da göttliche Erleuchtung anerkennen, wo vorgegeben wird, daß die prophetische Inspiration in einem Zustande des Außersichseins bestehe, und unzusammenhängende, kaum zu enträthselnde Worte als prophetische Orakel dargeboten werden! Der Schlaf, in welchen Adam bei Erschaffung der Eva versenkt wurde, wird von den Montanisten ganz fälschlich als geistige Betäubung genommen. Die Orakel des Montanus stehen im Widerspruche mit den Lehren und Verheißungen Christi, oder stimmen wenigstens mit denselben nicht zusammen. Christus sagt z. B. daß die Gerechten wie die Sonne glänzen werden; Montanus verbessert gewissermaaßen diesen Ausspruch des Herrn, und prophezeit, daß die Gerechten viel heller als die Sonne glänzen werden! Nebstdem ist auch das Verzerrte und Krampfhafte in ihrer künstlich gemachten und gewissermaaßen gewaltsamen Verzückung zu rügen. Maximilla gesteht von sich, daß sie durch einen unwiderstehlichen Antrieb, dessen sie sich nicht erwehren könne, gedrängt worden sei, Prophetin, Vorsteherin und Predigerin der Secte zu sein; und ebenso will sie Andere, mögen dieselben wollen oder nicht, mit sich fortreißen und mit ihrem Geiste erfüllen. Die heilige Schrift setzt aber allenthalben eine bewußte und freiwillige Hingebung an Gott und seine Wahrheit voraus: Qui vult post me venire . . . . . (Matth. 16, 24) — Si volueritis et audieritis me (Jesai. 1, 19) u. s. w. [1])

§. 315.

Eine Lieblingsidee des Montanismus war das Millenium, dessen Eintritt demnach auch von Tertullian [2]) mit Berufung auf

---

[1]) Eine Abzweigung der Kataphryger sind die Pepuzianer oder Artotyriten, von welchen Epiphanius im folgenden Hauptstücke seines Werkes: haer. 49 spricht.

[2]) Adv. Marcion. III, 24.

die Schrift [1]) und montanistische Offenbarungen [2]) erwartet wurde. Der römische Presbyter Cajus dagegen, ein Zeitgenosse Tertullian's, bekämpfte den montanistischen Chiliasmus als eine Lehre, die zuerst durch den judaistischen Gnostiker Cerinth verkündet worden sei. Nun muß wol bemerkt werden, daß Tertullian den Chiliasmus nicht in grob sinnlicher Weise auffaßte, obschon sein realistischer Naturalismus ohne Zweifel auf seine Vorliebe für chiliastische Ideen Einfluß hatte. Desto entschiedener traten andererseits die einer ganz entgegengesetzten Richtung angehörigen Alexandriner dem Chiliasmus entgegen, namentlich Origenes, der als pneumatischer Schriftforscher ein principieller Gegner der fleischlich-buchstäblichen Schriftauslegung der Chiliasten war [3]). Gleichwol machte sich gerade in

---

[1]) Gal. 4, 26; Ezech. 48, 15 f.; Offenb. 21, 10 f.

[2]) Hanc (civitatem Jerusalem coelo delapsam) etiam qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo, testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem ejus conspectui futuram in signum praedicarit. Denique — fügt Tertullian bei — proxime expunctum est orientali expeditione. Constat enim, ethnicis quoque testibus, in Judaea per dies 40 matutinis momentis civitatem de coelo pependisse, omni moeniorum habitu evanescente de profectu diei, et alias de proximo nullam. Hanc dicimus excipiendis resurrectione sanctis — in compensationem eorum quae in saeculo vel despexerimus vel amiserimus, a Deo prospectam . . . Haec ratio regni coelestis, post cujus mille annos etc. Contr. Marc. III, 24.

[3]) Vgl. Orig. Prolog. in cant. cantic. Opp. Tom. III, p. 28, D; Selecta in Psalmos Opp. II, p. 570, C.; In Matth. Tom. XVII, 35: *ὅρα εἰ μὴ πάντοθεν ἀτόποις περιπίπτουσι διὰ τὸ φεύγειν τὴν τροπολογίαν — ὥσπερ πλανῶνται οἱ, διὰ τὸ μὴ τροπολογεῖν τὰ προφητικὰ, οἰόμενοι μέλλειν ἡμᾶς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐσθίειν καὶ πίνειν σωματικὰ βρώματα, ἐκεῖ αἱ λέξεις τῶν γραφῶν τοιαῦτα περιέχουσιν· οὕτως καὶ τὰ περὶ γάμων γεγραμμένα, καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τηροῦντες ἐπὶ τοῦ ῥητοῦ.* — Seine eigene Ansicht über die von den Chiliasten angerufenen Äußerungen der Schrift spricht er in seinem Werke de princip. II, c. 11, §. 3 aus: Hi, qui secundum Apostolorum sensum theoriam scripturarum recipiunt, sperant manducaturos quidem esse sanctos, sed panem vitae, qui veritatis et sapientiae cibis nutriat animam et illuminet mentem, et potet eam divinae sapientiae poculis, sicut dicit Scriptura (folgt eine freie Auslegung von Prov. 9, 1—5). Quibus sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo, ad imaginem et similitudinem dei reparetur: ut etiamsi quis ex hac vita minus eru-

der Nähe Alexandriens der Chiliasmus auf eine auffallende Weise bemerkbar; der Bischof Nepos von Arsinoitis schrieb ein Buch: Ἔλεγχος τῶν Ἀλληγοριστῶν [1]), dessen Titel schon lehrt, gegen welche Richtung es gekehrt war. Der einer phantastischen Richtung zusagende Inhalt dieses Buches zog Viele an, und es kam so weit, daß ganze Gemeinden in Ägypten sich von der alexandrinischen Kirche losrissen, weil zu Alexandrien Anderes gelehrt werde, als Nepos' Buch enthielt. Hiedurch fühlte sich der Bischof Dionysius von Alexandrien, ein Schüler des Origenes, zum thätigen Einschreiten aufgefordert, um der Entstehung einer Secte vorzubeugen. Er lud die Häupter der Gemeinden und die vornehmsten Vertreter des Irrthums zu einer Unterredung ein; die Geladenen erschienen, ihr Führer Korakion erklärte sich nach einer dreitägigen Besprechung für überwunden, und widerrief in Gegenwart aller beim Gespräche Anwesenden seine bisherigen Irrthümer [2]). Der Chiliasmus wurde weiterhin noch von Methodius [3]), Lactantius [4]), Victorin von Pettau [5]), Gaudentius von Brixen [6]), Sulpicius Severus [7]) vertreten, und selbst Augustinus neigte sich demselben anfänglich zu [8]), sagte sich aber von demselben später entschieden los [9]), nachdem er im Abendlande vorausgehend schon von Hieronymus [10]) und dem

---

ditus abierit, probabilia tamen opera detulerit, instrui poterit in illa Jerusalem sanctorum civitate, i. e. edoceri et informari, et effici lapis vivus, lapis pretiosus et electus. Vgl. Bd. I, S. 211.

[1]) Euseb. H. E. VII, 24.

[2]) Dionysius faßte auch eine schriftliche Widerlegung des Nepos ab: Περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα. Vgl. Euseb. l. c.

[3]) Conviv. decem virgg. Or. IX, n. 5.

[4]) Instit. div. VII, 14—26. Lactantius stützte seinen Chiliasmus vornehmlich auf apokryphe Bücher, Weissagungen des Hystaspes, λόγος τέλειος des Hermes, Sibyllinen, Verse Virgil's.

[5]) Fabrica mundi, c. 3. Vgl. Hieron. in Ezech. 31; Catal. c. 18.

[6]) Sermo X.

[7]) Hieron. in Ezech. 36.

[8]) Serm. 259, n. 2.

[9]) Civ. Dei XX, 7 ff.

[10]) Comm. in Jesai. 30, 26; 54, 11; 55, 3; 58, 14; 60, 1. 6. 19; Ezech. 16, 35; 36, 1 ff.; Zach. 14, 6 ff.; Matth. 19, 29; Ad Hedibiam, qu. 2 (über Matth. 26, 29). Alle diese Stellen werden von Hieronymus auf die

Donatisten Tichonius [1]), in der griechischen Kirche an Apollinaris von Basilius [2]) und Gregor von Nazianz, in der syrischen Kirche von Ephremus Syrus bekämpft worden war. Ephrem [3]) findet, daß die Lehre vom Millenium mit den bestimmtesten Angaben der Schrift collidire. Nach Vollendung der Zeiten folgt laut Matth. 24, 25 unmittelbar das Ende der gegenwärtigen sichtbaren Welt, die nach 2 Petr. 3 im Feuer untergehen wird, und sodann folgt Auferstehung und Gericht. Eine tausendjährige Periode zwischen das Ende der gegenwärtigen Zeit und die allgemeine Auferstehung einzuschalten, geht sonach nicht an. Die 1000 Jahre, während welcher der Drache angebunden ist (Offenb. 20, 2), sind als unendliche Zahl von Jahren d. i. als ewige Dauer zu verstehen; das Anketten des Drachen bedeutet die Brechung der Macht des Satans, und dieses Brechen hat bereits bei der ersten Ankunft Christi statt gehabt (Luk. 10, 19). Das zeitweilige Loslassen des Drachen bedeutet die Strafe der Verblendung, welche Gott über Diejenigen kommen läßt, welche nicht glauben wollen, auf daß sie in ihrer Verblendung dem Gerichte anheimfallen (2 Theff. 2, 10. 11). Diese Macht der Lüge, als deren Werkzeug der Antichrist hervortreten wird, ist freilich so gewaltig, daß, wenn dieß je denkbar wäre, letztlich selbst die Erwählten durch sie berückt werden könnten (Matth. 24; Mark. 13); darum heißt ihr zeitweilig unbeirrtes Schalten gegen das Ende der Zeiten eine Loslassung des Satans. Der Seher spricht Offenb. 20 von einer resurrectio prima und resurrectio secunda; die erste bedeutet die Auferstehung der Gerechten des A. T. und N. T.; die zweite die Auferstehung aller übrigen. Die erste und zweite Auferstehung fallen in denselben Zeitmoment; daher kann der Apostel 1 Theff. 4, 15. 16 ihre vom apokalyptischen Seher angegebene Ordnung umkehren, indem er zuerst die (geistig) Todten, und dann die Lebendigen nennt. Die Gerechten werden auferstehen, um in's himmlische Paradies einzugehen, und dort

---

Kirche des Neuen Testamentes gedeutet, und nebenher die chiliastische Deutung als eine Träumerei der Juden und Halbjuden getadelt.

[1]) Vgl. Gennadius Catal., c. 19.

[2]) Epp. 263. 265.

[3]) De poenitentia, Opp. (ed. Assemani) Sectio Graeca, Tom. III, p. 160—205. Die Widerlegung des Chiliasmus: p. 189—196.

mit Christus 1000 Jahre d. i. ewig zu herrschen. Von einem vorausgehenden tausendjährigen Reiche der Gerechten auf Erden ist in der Schrift Nichts zu lesen; soll ja doch Christus, mit welchem die Heiligen 1000 Jahre herrschen werden, erst dann kommen, wann die Todten (Bösen) gerichtet, und die Gerechten (Lebendigen) in's Reich der Verklärung eingeführt werden sollen (1 Thess. 4, 16). Indem Paulus in dieser Stelle sagt: Nos qui vivimus, beweisen seine Worte auf's Neue, daß alle Gerechten, auch die längst entschlafenen, also nicht etwa die letzte Menschengeneration, unter den Genossen des tausendjährigen Reiches zu verstehen seien; mithin ist die Idee des Milleniums auch von dieser Seite unhaltbar.

Ephrem's Erklärung thut dem Texte der Schrift augenscheinlich Gewalt an, und verflüchtiget den geschichtlichen Gehalt der biblischen Angaben allzusehr, indem sie Dasjenige, was zeitlich auseinanderliegt, in Eins zusammenfallen läßt. Augustinus [1]) sucht diese Mängel einer einseitig antichiliastischen Schriftdeutung zu vermeiden, und die biblisch-prophetischen Angaben der Schrift für den Abschluß seiner universalgeschichtlichen Conception der civitas Dei zu verwerthen. Er versteht die 1000 Jahre als einen geschichtlichen Zeitraum, welcher allgemein die Zeit von Christi erster Ankunft bis an's Ende der Zeit, oder speciell das letzte Jahrtausend der Menschenzeit auf Erden umfaßt [2]); das tausendjährige Reich ist die

[1]) Civ. Dei XX, 7 ff.

[2]) Die erstere Ansicht gilt Augustin als die wahrscheinlichere: aut certe mille annos pro annis omnibus hujus saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo. Millenarius quippe numerus denarii numeri quadratum solidum reddit. Decem quippe decies ducta fiunt centum; quae jam figura quadrata, sed plana est. Ut autem in altitudinem surgat, et solida fiat, rursus centum decies multiplicantur et mille sunt. Porro si centum ipsa pro universitate aliquando ponuntur, quale illud est, quod Dominus omnia sua dimittenti et eum sequenti promisit, dicens: „accipiet in hoc saeculo centuplum“ (Matth. 19) quod exponens quodammodo apostolus ait: „quasi nihil habentes et omnia possidentes“ (2 Cor. 6), quia et ante jam dictum erat: „fidelis hominis totus mundus divitiarum est“ (Prov. 17), quanto magis mille pro universitate ponuntur, ubi est soliditas ipsius denariae quadraturae? Unde nec illud melius intelligitur, quod in psalmo 104 legitur: „Memor fuit in saeculum testamenti sui, verbi quod mandavit in mille generationes i. e. in omnes. Civ. Dei XX, 7.

Kirche Christi auf Erden, die allerdings noch nicht das vollendete Reich des Friedens ist, aber in den Tugenden der Heiligen auf Erden Christi Herrschaft wahrhaft darstellt. Auf die Kirche Christi ist demnach auch die Schilderung zu beziehen, welche der Seher von den Zuständen des Milleniums gibt. Vidi sedes et sedentes super eas, et judicium datum est [1]); damit sind die Vorsteher der Kirche gemeint, welchen Christus die Gewalt zu richten d. i. zu binden und zu lösen verliehen hat [2]). Et animae occisorum propter testimonium Jesu et propter verbum Dei regnaverunt cum Jesu mille annis; dieß sind die Seelen der Martyrer, deren Verband mit der dießseitigen Kirche durch ihr Abscheiden aus dieser Zeitlichkeit nicht zerrissen ist. Et si qui non adoraverunt bestiam, nec imaginem ejus, nec acceperunt inscriptionem in fronte aut in manu sua, et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis. Unter der bestia ist die civitas impiorum gemeint, welche alle offenen Feinde des Namens Christi, und auch die geheimen, die zizania ecclesiae, in sich faßt. Die ihnen widerstehen, gehören unter die viventes et regnantes, d. i. unter die lebendigen Glieder der Kirche, in welchen und durch welche Christus herrscht, weil sie mit Christus zu einem neuen Leben erstanden sind (Kol. 3, 1). Dieses geistige Wiedererstehen in Christus, wozu die Möglichkeit durch die ganze Dauer der 1000 Jahre d. i. der dießseitigen Kirche, gegeben ist, ist die resurrectio prima, welche von der resurrectio secunda d. i. von der leiblichen Auferstehung zum Gerichte wol zu unterscheiden ist: Beatus et sanctus, qui habet in hac prima resurrectione partem; in istis secunda mors non habet potestatem (Offenb. 20, 6). Denn die zweite Auferstehung ist nur für Jene, welche bereits in diesem Leben geistig auferstanden sind, eine Auferstehung zum Leben. Der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auferstehung ist in den Stellen Joh. 5, 25 und Joh. 5, 28 hervorgehoben; in der ersteren Stelle ist von der Erweckung der geistig Todten, in der letzteren von der Erweckung der Todten in den Gräbern die Rede. Die Auferstehung

---

[1]) Offenb. 20, 4.

[2]) Origenes denkt (vgl. Oben S. 460, Anm. 3) an jenseitige Lenker und Leiter der nach voller Klarheit des Erkennens ringenden Seelen: Principes et rectores intelligendi sunt hi qui inferiores et regunt et erudiunt et edocent atque instituunt ad divina. De princip. II, 118, n. 2.

ersterer Art ist angedeutet in dem Bilde des Sehers (Offenb. 20, 1—3), der einen Engel vom Himmel steigen sah, welcher den Schlüssel zum Abgrund und eine Kette tragend, den alten Drachen auf 1000 Jahre fesselte, und in den Abgrund stürzte, und den Abgrund verschloß und versiegelte. Das Fesseln des Drachen bedeutet die Brechung der Macht des Satans über Diejenigen, welche durch die Kirche wiedergeboren sind; der Abgrund, in welchen der Drache versenkt wird, sind die Seelen der Gottlosen auf Erden, die freilich nunmehr desto wüthender gegen die Kirche anstürmen. Indeß können sie den Bestand der Kirche (gemäß der Verheißung Matth. 28, 20) nicht gefährden. Denn der Seher sagt weiter vom Engel: Clausit et signavit super eum, ut jam non seduceret gentes (d. i. die zur Kirche bekehrten Völker) donec finiantur mille anni. Nach Ablauf dieser Zeit soll jedoch der Drache auf kurze Zeit wieder entfesselt werden (Offenb. 20, 7). Die Christen der letzten Zeit sollen nämlich die schwersten und gewaltigsten Kämpfe bestehen, damit die Glorie der in Gott zu vollendenden Menschheit desto herrlicher sei. Der entfesselte Satan wird, wie Offenb. 20, 7 gesagt wird, die in die vier Weltgegenden zerstreuten Völker Gog und Magog zum offenen Kampfe gegen die Getreuen Christi aufstacheln. Gog heißt tectum, Magog heißt de tecto; Gog sind die Schaaren Jener, in deren Seelen der Satan versenkt blieb, nachdem er gefesselt worden; Magog ist entweder der aus ihnen (de tecto) losbrechende Satan, oder es sind unter Magog die Schaaren der Gottlosen selber zu verstehen, nach ihrem wüsten Treiben, das nun offen sich an's Licht wagt, nachdem früher die verhaltene Bosheit (Gog) in ihre Seelen verschlossen durch Jahrhunderte insgeheim gegährt hatte. Es heißt von ihnen weiter in dem prophetischen Gesichte des apokalyptischen Sehers: Et ascenderunt super terrae latitudinem (d. h. sie brechen aller Orten los) et cinxerunt castra sanctorum et dilectam civitatem d. h. sie bedrängen aller Orten die Kirche des Herrn. Et descendit ignis de coelo et comedet eos. Damit ist nicht das letzte Verdammungsurtheil Gottes über die Gottlosen gemeint, sondern die feurige, cherubsähnliche Geistesmacht der Erwählten Gottes, die ihnen in Gottes Kraft (ignis de coelo) heldenmüthigen Widerstand entgegensetzen werden. Ignis de coelo könnte auch den spiritus oris bedeuten, durch welchen der zum Gerichte niedersteigende Herr und Gottmensch den Antichrist tödten wird. Die 3½ Jahre,

während welcher der Antichrist schalten wird, sind in die 1000 Jahre der Herrschaft der Heiligen einzurechnen, und werden das Jahrtausend füllen. Die Heiligen werden, je schwerer bedrängt, desto glorreicher mit Christus herrschen, die Martyrien dieses kurzen Zeitraumes werden die glorreichsten Triumphe der Kirche sein. Nach Erwähnung dieser letzten Verfolgung fährt der Apokalyptiker fort: Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, qua bestia (d. i. die civitas impiorum) et pseudopropheta (Antichrist, oder figürlich die gleißende Bosheit in den Herzen seiner geheimen Anhänger); et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum. Nunmehr folgt das letzte Gericht: Et vidi thronum magnum et candidum, et sedentem super eum, a cujus facie coelum et terra fugit; weiter sieht er die Todten, große und kleine, erscheinen; aperti sunt libri (des Gesetzes des A. T. und N. T.) et alius liber apertus est (in welchem die Thaten der Menschen und ihre Lebensläufe verzeichnet sind), et judicati sunt.... Die apertio alius libri bedeutet, daß durch göttliche Einwirkung allen mortuis alle ihre Werke in's lebendigste Gedächtniß werden zurückgerufen werden. Wer die zu richtenden Todten seien, erhellt aus der weiter folgenden Stelle: Et exhibuit mare mortuos, qui in eo erant, et mors et infernus reddiderunt mortuos quos in se habebant .... et judicati sunt. Unter mare ist das Weltleben zu verstehen, und die mortui ex mari die noch nicht Verstorbenen; mors et infernus bezeichnen zwei Abtheilungen bereits verstorbener Menschen, der guten nämlich und der bösen. Schließlich schildert der Seher (c. 21) die Glorie der verherrlichten Kirche, der superna Jerusalem, welche der Trost und die Hoffnung aller schmerzgeweihten Kinder der Verheißung ist [1]).

[1]) Quis vero tam sit absurdus et obstinatissima contentione vesanus, qui audeat affirmare in hujus mortalitatis aerumnis, non dico populum sanctum, sed unumquemque sanctorum, qui hanc vel ducat vel ducturus sit, vel duxerit vitam, nullas habentem lacrimas et dolores; cum potius, quanto quisque est sanctior et desiderii sancti plenior, tanto sit ejus in orando fletus uberior? An non est vox civis supernae Jerusalem: „Factae sunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte"? (psalm. 41) Et: „Lavabo per singulas noctes lectum meum, in lacrimis meis stratum meum rigabo" (ps. 6). Et: „Gemitus meus non est absconditus a te"

§. 316.

Wie im 2ten Jahrhunderte in Phrygien eine Schwärmerkirche entstand, so im nächstfolgenden Jahrhunderte unter den Drängnissen heidnischer Verfolgung, durch welche viele Schwache sich zur Verläugnung ihres Christenglaubens bewegen ließen, eine Sonderkirche der „Reinen", welche Alle, die den Glauben irgendwie verläugnet hätten, für immer aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wissen wollten. Urheber dieser Secte war der römische Presbyter Novatianus, welcher von dem neugewählten Papste Cornelius (a. 251) sich trennte, weil dieser, dem Geiste der kirchlichen Ordnung zuwider, die Gefallenen mit laxer Nachsicht zur kirchlichen Gemeinschaft wieder zulasse, ja selbst mit der Makel eines Libellaticus behaftet sei. Auf Andringen des Novatus, eines carthaginensischen Priesters, der früher in Carthago mit den über die angebliche Härte und Strenge Cyprian's Unzufriedenen conspirirt hatte und wegen verschiedener grober und übler Vergehen von Cyprian mit dem Banne belegt worden war, ließ sich Novatian zum Bischof weihen, und dem Cornelius als Gegenpapst gegenüberstellen [1]). Es gelang ihm, selbst einige der Bekenner auf seine Seite zu ziehen. Cyprian aber und die africanischen Bischöfe ließen sich nicht täuschen, brachen nach vorausgegangenen näheren Erkundigungen die Gemeinschaft mit Novatian ab, der ihnen seine Erwählung angezeigt hatte, und anerkannten feierlich den Cornelius, für welchen sich alsbald auch

---

(ps. 37). Et: »Dolor meus renovatus est« (ps. 38). Aut vero non ejus filii sunt, qui ingemiscunt gravati, in quo nolunt exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur mortale hoc a vita? Nonne ipsi sunt, qui primitias habentes Spiritus, in semetipsis ingemiscunt, adoptionem exspectantes redemtionem corporis sui? An ipse apostolus Paulus non erat supernus Jerosolymitanus, vel non multo magis hoc erat, quando pro Israelitis fratribus carnalibus suis tristitia illi erat magna, et continuus dolor cordi ejus? Civ. Dei XX, 17.

[1]) Mit dem Schisma zwischen Cornelius und Novatianus hat das vorangegangene zwischen Kallistus und Hippolytus viele Ähnlichkeit; vergl. Döllinger Kall. und Hippol., S. 115—196. Über Hippolytus als Vorläufer der Novatianer und Donatisten ebendas. S. 157 f.

Bischöfe — unter ihnen Dionysius Alexandrinus[1]) — aus allen übrigen Theilen und Gegenden des Reiches erklärten. Aus diesem Anlasse kam es nun auch zu genaueren Bestimmungen über die Behandlung der Lapsi. Schon vor der Erwählung des Cornelius hatte Cyprian dem römischen Klerus, der nach dem Martyrtode des Papstes Fabian (20. Jän. 250) durch anderthalb Jahre eines Hauptes und Führers entbehrte, seine eigenen Anordnungen bezüglich dieser Angelegenheit mitgetheilt: daß nämlich vor der Hand keine Gefallenen wieder aufgenommen, nach Aufhören der eben wüthenden Verfolgung aber auf einer Synode eine gemeinsame und übereinstimmende Maßregel im Verhalten zu den Gefallenen beschlossen werden solle. Der römische Klerus zeigte sich damit einverstanden, und fügte nur noch die weitere, von Cyprian gebilligte Bestimmung bei, daß in articulo mortis schon jetzt jeder Gefallene, der die Wiederversöhnung mit der Kirche begehrt, losgesprochen werden könne. Nachdem die ersten drohendsten Gefahren der novatianischen Spaltung bewältiget und Cornelius als rechtmäßiger Bischof von Rom anerkannt war, versammelte Cyprian eine Synode zu Carthago (a. 251), und einigte sich mit derselben über gewisse Grundsätze, welche sowol gegen die Novatianer, sowie gegen den mit Novatus verbundenen Felicissimus, einen abtrünnigen Kleriker und Widersacher Cyprian's, gekehrt waren. Im Gegensatze zu den Novatianern wurde als selbstverständlicher Grundsatz festgehalten, daß man reumüthig Wiederkehrende wiederaufnehmen könne und solle[2]); es soll

---

[1]) Vgl. des Dionysius Brief an Novatian bei Euseb. H. E. VI, c. 45. — Übersetzung desselben in Möhler's Patrologie I, S. 625. — Weiter erwähnt Eusebius (H. E. VI, 46) noch einen Brief des Dionysius aus dem nächstfolgenden Jahre (a. 252) an Papst Cornelius, welchem Dionysius über eine Einladung zu einer Synode in Antiochien zur Hebung der novatianischen Spaltung daselbst berichtet. Ein an den römischen Presbyter, späteren Papst Dionysius gerichteter Brief des Dionysius Alex. (Euseb. H. E. VII, 8) enthält in Kürze alle Hauptpuncte und Beschwerden, welche von den übrigen Bestreitern Novatian's umständlich ausgeführt werden, daß nämlich Novatian die kirchliche Einheit zerreiße, die liebreiche Sanftmuth Jesu Christi verkenne und schmähe, das Bad der Wiedergeburt (die katholische Taufe) verwerfe, das der Taufe vorausgehende Bekenntniß des Glaubens untergrabe, und den heiligen Geist aus den Herzen der Schwachen und Wankenden vollends verdränge.

[2]) Scripturis diu ex utraque parte prolatis, temperamentum salubri mo-

ihnen jedoch eine langedauernde Bußzeit gesetzt werden, und die Buße nach Art und Grad der Schuld bemessen sein [1]). Denn schwerer fehlten Diejenigen, welche auf die erste Drohung bereits ihren Glauben verläugneten, als Jene, die erst nach schweren Qualen sich dazu ver-

---

deratione libravimus, ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur; ne plus desperatione deficerent, et eo quod sibi Ecclesia clauderetur, secuti saeculum gentiliter viverent; nec tamen rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent; sed traheretur diu poenitentia et rogaretur dolenter paterna clementia, et examinarentur causae, et voluntates, et necessitates singulorum; secundum quod libello continetur, quem ad te pervenisse confido, ubi singula placitorum capita conscripta sunt. Cyprian. ep. 52 (ad Antonianum).

[1]) Nec tu existimes, frater carissime, sicut quibusdam videtur, libellaticos cum sacrificatis aequari oportere; quando inter ipsos etiam qui sacrificaverint, et conditio frequenter et causa diversa sit. Neque enim aequandi sunt, ille qui ad sacrificium nefandum statim voluntate prosilivit; et qui reluctatus et congressus diu ad hoc funestum opus necessitate pervenit: ille qui et se et omnes suos prodidit; et qui ipse pro cunctis ad discrimen accedens, uxorem et liberos et domum totam periculi sui perfunctione protexit, ille qui inquilinos vel amicos suos ad facinus compulit, et qui inquilinis et colonis pepercit, fratres etiam plurimos qui extorres et profugi recedebant in sua tecta et hospitia recepit, ostendens et offerens Domino multas viventes et incolumes animas, quae pro una saucia deprecentur. Cum ergo inter ipsos, qui sacrificarint, multa sit diversitas, quae inclementia est, et quam acerba duritia libellaticos cum iis qui sacrificarint, jungere? quando is cui libellus acceptus est, dicat: Ego prius legeram et episcopo tractante cognoveram non sacrificandum idolis, nec simulacra servum Dei adorare debere; et idcirco, ne hoc facerem, quod non licebat (cum occasio libelli fuisset oblata, quem nec ipsum acciperem nisi ostensa fuisset occasio) ad magistratum vel veni, vel alio eunte mandavi: Christianum me esse, sacrificare mihi non licere, ad aras diaboli venire me non posse, dare me ob hoc praemium, ne quod non licet faciam. Nunc tamen etiam iste, qui libello maculatus est, posteaquam nobis admonentibus didicit nec hoc se facere debuisse, et si manus pura sit, et os ejus feralis cibi contagia nulla polluerint, et conscientiam tamen ejus esse pollutam; flet auditis nobis et lamentatur, et quod deliquerit nunc admonetur, et non tam crimine quam errore deceptus, quod jam de cetero instructus et paratus sit, detestatur. Ibid.

standen [1]); schwerer Diejenigen, welche Andere zum Abfalle beredeten, als Jene, welche überredet wurden, schwerer die Sacrificati als die Libellatici [2]). Im Gegensatze zur Partei des Felicissimus, welche durch Eifern gegen die angebliche Härte Cyprian's sich einen Anhang zu schaffen gesucht hatte, wurde festgesetzt, daß man Denjenigen, die nicht Proben aufrichtiger Reue und Zerknirschung an den Tag legten, den Wiedereintritt in die kirchliche Gemeinschaft nicht gestatten könne. Zugleich wurde bestimmt, daß man zwischen den verschiedenen Arten und Graden der Schuld der Gefallenen zu unterscheiden habe, und mit Rücksicht hierauf wurde eine Unterweisung in Behandlung der Gefallenen schriftlich aufgesetzt [3]). Cyprian theilte diese Beschlüsse dem Papste Cornelius mit, der sie auf einem Concil von sechzig Bischöfen bestätigte und den Novatian mit dem Banne belegte. Auf dieses verlor Novatian einen großen Theil seiner bisherigen Anhänger; gleichwol dauerte seine Secte, deren Hauptgemeinde in Rom war, in verschiedenen Provinzen des Reiches bis auf die Synode von Nicäa, und darüber hinaus, fort; hielt es doch noch Eulogius von Alexandrien für nöthig, die Novatianer in einer eigenen Schrift zu bekämpfen.

---

[1]) Sit satis talibus gloriam perdidisse, non tamen debere nos eis et veniae locum claudere, atque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare; quibus existimamus ad deprecandam clementiam Domini posse sufficere, quod triennio jugiter ac dolenter, ut scribitis, cum summa poenitentiae lamentatione planxerunt. Cyprian., Ep. 53 (ad episcopos Fortunatum, Ahimnium etc.).

[2]) In einer nächstfolgenden Synode (a. 252) wurde angeordnet, daß in Voraussicht nahe bevorstehender neuer Verfolgungen die Wiederaufnahme der Libellatici nicht verzögert werden solle, auf daß dieselben, durch Leib und Blut Christi gestärkt, in den erneuerten Prüfungen ihres Glaubens desto gewisser ihre christliche Standhaftigkeit bewahrten. Et ideo placuit frater carissime — schreibt Cyprian ep. 52 — examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti; sacrificatis in exitu subveniri, quia exomologesis apud inferos non est, nec ad poenitentiam quis a nobis compelli potest, si fructus poenitentiae subtrahatur. Si proelium prius venerit, corroboratus a nobis invenietur armatus ad proelium; si vero ante proelium infirmitas urserit, cum solatio pacis et communicationis abscedit.

[3]) Vgl. vor. Anm.

§. 317.

Novatian suchte seinen Widerspruch gegen die kirchliche Praxis in Behandlung der Gefallenen durch die Motive des Eifers für die Ehre Christi und Integrität der Kirche zu rechtfertigen; es könne nicht erlaubt sein, Denjenigen, der so weit sich verirrt, daß er Christum, der ihn angenommen, förmlich verläugnet, je wieder in die christlich-kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen; man habe zwar die Gefallenen zur Umkehr und Buße zu ermahnen, müsse es jedoch lediglich Gott anheimstellen, ob sie wieder Gnade finden sollen oder nicht[1]). Cyprian erklärte diese Ansicht für durchaus unevangelisch und für einen Ausfluß des pseudophilosophischen Stoicismus, welchem Novatian vor seiner Bekehrung zum Christenthum ergeben gewesen[2]). Der stoische Rigorist behauptet, daß alle Sünden gleich schwer seien; der Apostel aber warnt Kol. 2, 8 vor den Berückungen einer falschen Scheinweisheit, wohin auch das aus Gemüthshärte stammende Verkennen der göttlichen Milde und Erbarmung gehört (vgl. Matth. 7, 9; 5, 5). Von Moses, der doch auch ein Weiser war, heißt es in der Schrift: Fuit homo lenis nimis (4 Mos. 12, 3); und der Heiland sagt: Estote misericordes, sicut et Pater vester misertus est vestri (Luk. 6, 36). Nicht um der Gesunden willen ist der Arzt da, sondern um den Kranken zu Hilfe zu kommen. Die Rigoristen, welche den Reuigen die Wiederaufnahme verweigern, verstehen weder das Evangelium, noch Gesetz und Propheten. Sie verstehen nicht, wie es gemeint ist, wenn es Offenb. 2, 5 heißt: Memento unde cecideris et age poenitentiam, et fac opera priora. Würde Gott zur Buße auffordern, wenn er den Büßenden nicht Verzeihung gewähren wollte? Er will die Gefallenen nicht für immer verstoßen, sondern ihnen Zeit zur Buße gönnen (Offenb. 2, 20); er hat keine Freude am Untergange der Lebenden (Weish. 3, 13), und fordert die Gefallenen dringlich zur reuigen Wiederkehr auf (Joel 2, 12). Die Novatianer meinen, daß auch sie im Geiste der Schrift es an Mahnungen zur Reue und Buße nicht fehlen ließen; aber diese Mahnungen sind im Ohre des Büßers grausamer Spott,

[1]) Socrates H. E. IV, 28.
[2]) Ep. 52.

wenn ihm nebenbei gesagt wird, daß sich die Pforten der Kirche für ihn auf immer verschlossen haben[1]). Es ist unchristlich und unweise, Diejenigen, die in der Verfolgung fielen, für völlig Erstorbene zu halten; sie sind Verwundete und Ohnmächtige, deren nicht Wenige später durch die Gnade wiedererweckt zu Bekennern und Martyrern geworden sind. Diese Wiedererweckung ist aber nicht zu hoffen, wenn man die unglücklichen Gefallenen mit rücksichtsloser Härte der Verzweiflung in die Arme treibt; die hoffnungslos Zurückgestoßenen werden entweder in's Heidenthum zurücksinken, oder den Häretikern und Schismatikern in die Hände fallen. Überdieß muß man auch so billig sein und nicht verkennen wollen, daß, wenn man einem Ehebrecher die Hoffnung auf Wiederversöhnung mit der Kirche nicht raubt, auch der Libellaticus nicht für immer aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sein könne[2]). Die Novatianer hegen Viele unter sich, welche mit den Lastern der Unzucht und des

---

[1]) Operari tu putas rusticum posse, si dixeris: agrum peritia omni rusticitatis exerce, culturis diligenter insiste: sed nullam messem metes, nullam vindemiam premes, nullos oliveti tui fructus capies, nulla de arboribus poma decerpes? Vel si ei, cui dominium et usum navium suades, dicas: Materiam de excellentibus silvis mercare frater; carinam praevalidis et electis roboribus intexe, clavo, funibus, velis, ut fabricetur atque armetur navis, operare; sed cum haec feceris, fructum de actibus ejus et cursibus non videbis? Praecludere est atque abscindere iter doloris ac poenitendi viam; ut cum in scripturis Dominus Deus revertentibus ad se et poenitentibus blandiatur, nostra duritia et crudelitate dum fructus poenitentiae intercipitur, poenitentia ipsa tollatur. Cypr. ep. 52.

[2]) Multo et gravior et pejor est moechi quam libellatici causa, cum hic necessitate, ille voluntate peccaverit; hic existimans sibi satis esse quod non sacrificaverit, errore deceptus sit, ille matrimonii expugnator alieni, vel lupanar ingressus ad cloacam et coenosam voraginem vulgi, sanctificatum corpus et Dei templum detestabili colluvione violaverit, sicut Apostolus dicit: Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus est; qui autem moechatur, in corpus suum peccat (1 Cor. 6, 18). Quibus tamen et ipsis poenitentia conceditur, et lamentandi ac satisfaciendi spes relinquitur, secundum ipsum Apostolum dicentem: Timeo ne forte veniens ad vos lugeam multos ex iis qui ante peccaverunt et non egerunt poenitentiam de immunditiis quas fecerunt, et fornicationibus et libidinibus (2 Cor. 12, 20). Ep. 52.

Betruges befleckt sind; diese Laster sind aber nach den Worten des Apostels (Ephes. 5, 5; Kol. 3, 5) gleichfalls Götzendienst. Also wird durch die novatianistische Praxis der Zweck, die Kirche vom heidnischen Götzencult rein zu erhalten, gar nicht einmal erreicht. Man sage nicht, daß durch die Nachsicht, welche man den Lapsis (Verläugnern des Glaubens im Drange der Verfolgung) angedeihen läßt, der Glaubensmuth und die Standhaftigkeit der Bekenntnißtreue abgeschwächt werde. Wird doch auch die Begeisterung für die hohe Schönheit und Würde der Virginität in der christlichen Gemeinde dadurch nicht abgeschwächt, daß man solchen, welche durch geschlechtliche Sünden sich vergangen haben, die Wiederaufnahme in die Kirche gestattet. Niemand nimmt die Nachsicht und Verzeihung, die man sittlich Gefallenen angedeihen läßt, für eine Gleichstellung derselben mit den Bewährten und Tadellosen; man muß eben auch den möglichen Unterschied in Werth und Verdienst des sittlichen Lebens anerkennen, und während man die Einen erhebt, die Anderen nicht schonungslos für immer des Anspruches auf die Ehre des Christennamens verlustig erklären [1]).

Daß Cyprian durch seine Geneigtheit, den Gefallenen die Wiederversöhnung mit der Kirche zu ermöglichen [2]), die Bande der Kirchendisciplin nicht lockern wollte, und daß nach seiner Absicht durch die Möglichkeit der Wiederversöhnung der Eifer des sittlichen Strebens nicht abgeschwächt werden sollte, gab er genugsam zu erkennen, wenn er langjährige, ja lebenslängliche Bußen für einzelne Arten von Vergehen billigte und festsetzte. Gegen die Laxität in Wiederaufnahme der Gefallenen erklärte er sich auf das Entschiedenste in seiner Schrift de Lapsis, welche er vor dem, a. 251 gehaltenen Concil von Carthago abfaßte. Er erkennt in dem

---

[1]) Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse; aliud denique pendere in die judicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. Ep. 52.

[2]) Den Werken Cyprian's ist eine Schrift beigeschlossen: Ad Novatianum haereticum, quod lapsis spes veniae non est deneganda, welche von Erasmus, Maranus und Tillemont dem heiligen Cyprian abgesprochen wird. Vgl. Möhler S. 847; Feßler inst. patrol. I, S. 229.

Mangel an Glaubensmuth und Standhaftigkeit einen traurigen Gegensatz zu der gottbegeisterten Todesfreudigkeit der Propheten und Apostel und aller wahren Diener des Herrn; er sieht in der Bereitwilligkeit, den Götzen zu opfern, eine tiefste Selbsterniedrigung des Christen (Jesai. 2, 8), er erinnert an das Wort der Schrift: Sacrificans Diis eradicabitur (2 Mos. 22, 20). Es berührt ihn auf das Schmerzlichste [1]), daß nicht Wenige sich nicht begnügten, selber die Gott schuldige Treue zu brechen, sondern auch Andere zum Abfalle beredeten; selbst unmündige Kinder wurden von ihren Eltern herbeigeführt oder herbeigetragen, um an dem Frevel theilzunehmen. Ebenso tief betrübt es ihn, an die Ursachen zu denken, aus welchen sich so Viele schwach finden ließen. Der lange Friede ohne Kampf und Prüfung hat den Eifer der Christengemeinden erlahmen und erkalten gemacht; die Furcht, ihr irdisches Vaterland verlassen zu müssen, ihr Vermögen einzubüßen, Liebe zum ungestörten Genusse eines behäbigen Lebens, Furcht vor den Martern sind die Ursachen dieser Schwäche gewesen. Dieß Alles streitet nur zu sehr mit der Erhabenheit des christlichen Sinnes, mit der begeisterten Liebe und Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande, mit dem Starkmuthe eines echten Streiters Christi und wahren Gottesdieners. Es wäre Schwäche und Verrath, die Gefallenen durch unzeitige Schonung und Verhehlung der strengen Wahrheit in Täuschung über sich und

---

Er gibt seinem Schmerze Worte in der Schrift de Lapsis: Lacrymis magis quam verbis opus est ad exprimendum dolorem, quo corporis nostri plaga deflenda est, quo populi aliquando numerosi multiplex lamentanda jactura est. Quis enim sic durus ac ferreus, quis sic caritatis fraternae oblitus, qui inter suorum multiformes ruinas et lugubres ac multo squalore deformes reliquias constitutus siccos oculos tenere praevaleat, nec erumpente statim fletu prius gemitus suos lacrymis quam voce depromat? Doleo fratres, doleo vobiscum, nec mihi ad leniendos dolores meos integritas propria, et sanitas privata blanditur; quando plus pastor in gregis sui vulnere vulneretur. Cum singulis pectus meum copulo, moeroris et funeris pondera luctuosa participo. Cum plangentibus plango, cum deflentibus defleo, cum jacentibus jacere me credo. Jaculis illis grassantis inimici, mea simul membra percussa sunt; saevientes gladii per mea viscera transierunt. Immunis et liber a persecutionis incursu fuisse non potest animus. In prostratis fratribus et me prostravit affectus.

die Schnödigkeit ihres Verhaltens zu erhalten. Dieß geht um so weniger an, wenn viele leichtfertig Gefallene, die nicht einmal eine kleinste und geringste Probe des Glaubenseifers bestanden, sich nunmehr mit Trotz und Ungestüm herbeidrängen, um sofort ohne Buße und Genugthuung in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen zu werden und Theil zu haben am Leibe des Herrn, den sie eben erst vor heidnischen Götzen abgeschworen haben. Sie bedenken nicht, daß sie als unwürdige Empfänger des Leibes Christi zu ihrem ersten Frevel einen noch viel schwereren zweiten hinzufügen, durch welchen' sie ihr Verderben erst vollends besiegeln. Man steife sich nicht auf die Intercessionen der Bekenner und Martyrer; das Amt und die Macht der Erbarmung ist einzig bei dem Herrn, und kein Mensch darf sich vermessen, in eigenem Namen eine gegen Gott begangene Schuld zu erlassen. Wenn Noe, Daniel und Job Fürbitte einlegen würden für ein Geschlecht voll Gottesverächter — spricht Gott beim Propheten (Ezech. 14, 13) — so würden sie niemand Anderen als nur sich selbst retten. Den göttlichen Richterspruch Christi (Luk. 12, 8) kann auch die Fürbitte der Martyrer nicht aufheben und entkräften; sie kann das Evangelium nicht unwahr machen, dessen Zeugen eben die Bekenner sind oder sein sollen. Wie schwer sich die Verläugner des Glaubens gegen die Majestät des Herrn versündigen, erhellt aus mancherlei Gottesgerichten, die sich unmittelbar nach der That an den Verläugnern des Herrn vollzogen. Einer verlor, nachdem er Christum verläugnet, die Sprache; ein Weib, welches sich derselben Sünde schuldig machte, wüthete, von einem bösen Geiste in Besitz genommen, gegen ihren eigenen Leib; ein unmündiges Kind, welchem Opferbrot zu kauen gegeben worden, bekam Erbrechen und Convulsionen, als ihm der Diakon den Kelch mit dem heiligen Blute nahe brachte. Mögen die Libellatici sich nicht damit schmeicheln, daß sie sich der Theilnahme an götzendienerischen Handlungen entzogen; sie haben dennoch die Schuld der Verläugnung auf ihren Gewissen. Wo so schwer gefehlt worden, muß auch die Buße ernst und strenge sein; Thränen und Gebet, Trauer in Sack und Asche, Kasteiung des Leibes und Almosen, Verzicht auf die Freuden und Eitelkeiten der Welt, schmerzliche Reue und tiefinnerste Zerknirschung sind unerläßlich nothwendig, wenn die schwerbeleidigte Majestät des Herrn wieder versöhnt werden soll. Er ist gnädig und barmherzig, aber

nur den Bereuenden und Büßenden schenkt er seine Huld wieder, nur diesen können auch die Fürbitten der Martyrer frommen und die Lossprechungsgebete und sacramentalen Spenden der Priester zum Heile gereichen.

§. 318.

Es wurde schon erwähnt, daß der Novatianismus, obwol von der rechtgläubigen Kirche überwunden, dennoch sporadisch in verschiedenen Kirchengebieten durch Jahrhunderte fortbestand. Er zählte Anhänger in Constantinopel, Nicäa, Nikomedien, Pontus, Phrygien, Alexandrien, Africa, Spanien, Gallien und anderwärts. Seinen Rigorismus bildete er consequent bis zu dem Satze aus, daß kein Getaufter, welcher sich nach der Taufe schwerer Sünden schuldig gemacht, je wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden könne. So erklärte sich der novatianische Bischof Acesius von Constantinopel auf der Synode von Nicäa gegen Kaiser Constantin [1]); und in dieser Form und Ausbildung suchte ihn der Novatianer Sympronianus gegen den heiligen Bischof Pacianus von Barcelona († 392) zu vertreten, der die Anfragen und Einwendungen des Novatianers in drei Briefen beantwortete [2]), welchen sich eine Paraenesis oder libellus exhortatorius ad poenitentiam [3]) mit verwandtem Inhalte anschließt. Pacianus hatte, wie sich aus mancherlei Einzelnheiten leicht darthun ließe, in seinen Entgegnungen augenscheinlich die Schriften Cyprian's vor sich, entwickelt aber, da er auf bestimmte ihm vorgelegte Einwendungen zu antworten hat, und die ausgebildete Doctrin des Novatianismus vor sich hat, den Gegenstand der Verhandlung zusammenhängender und erschöpfender, als Cyprian es zu thun veranlaßt war. Die nach der Taufe begangenen Sünden sollen nicht mehr vergeben werden können. Also hat Christus für das nachwirkende Gift der Schlange kein Heilmittel! Wie mögen wol die Novatianer die evangelischen Gleichnisse vom guten Hirten, der das verlorne Schaf aufsucht, vom Weibe, das den verlornen Groschen sucht und über das end-

[1]) Socrates H. E. IV, 28.
[2]) Abgedruckt bei Gallandi Tom. VII, p. 257 ff.
[3]) L. c., p. 270 ff.

liche Finden desselben so überaus erfreut ist, oder die Geschichte vom verlornen Sohne auslegen! Was denken sie zu der Erzählung Christi vom barmherzigen Samaritan? Was sagen sie zu dem Inhalte der Mahnungen des göttlichen Geistes an die Vorsteher der sieben Kirchen (Offenb., c. 2)? Was zu den Äußerungen des Apostels Paulus 2 Kor. 12, 21; Gal. 6, 1? Paulus freut sich über die bußfertige Zerknirschung der Korinther; dieselbe wirkt nach ihm poenitentiam in salutem stabilem (2 Kor. 7, 9. 10). Sollten die Worte: Quaecunque solveritis in terris .... (Luk. 10, 7) bloß zu den Aposteln und nicht auch zu den Nachfolgern und Stellvertretern der Apostel gesprochen sein? Sympronianus meint, die Möglichkeit, für die nach der Taufe begangenen Sünden jedesmal wieder Vergebung erlangen zu können, schließe eine indirecte Aufforderung zum Sündigen in sich. Dieser Einwurf möchte etwelche Berechtigung haben, wenn das Bußgeschäft eine leicht und schnell abgethane Sache wäre; dieß ist indeß durchaus nicht der Fall, dem laxen Leichtsinn des Sündigens wird von der katholischen Kirche in keiner Weise geschmeichelt. Wozu eine Taufe, fragt der Gegner, wenn die Buße Vergebung der Sünden erwirkt? Darauf könnte erwidert werden: Wozu eine Taufe, wenn die verlorne Taufgnade durch keine Buße mehr wiedererrungen werden kann! Die (auch von Cyprian citirte) Stelle Offenb. 2, 5 soll den ungetauften Heiden gelten. Darauf wäre mit dem Apostel (Röm. 3, 19) zu antworten, daß den Heiden kein Gesetz auferlegt werde, also für dieselben auch keine Bußpflicht als göttliche Satzung bestehen könne. Also gilt jene Stelle, replicirt der Gegner, den ungetauften Juden? Wenn er hieraus folgern will, daß die Juden bereits vor der Taufe gebüßt haben, so muß er den Heiden, die dieß vor der Taufe nicht thaten, gestatten, nach der Taufe eine giltige Buße wirken zu können. Indeß auch die Judentaufe war Reintegration einer corrumpirten Taufweihe: Nolo ignorare vos fratres — heißt es 1 Kor. 10, 1—4 — quia patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes per mare transierunt et omnes in Moyse baptizati sunt et in nube et in mari: et omnes eundem potum spiritalem biberunt. Bibebant autem de spiritali petra sequente: Petra autem erat Christus. Der Gegner meint, der Spruch Christi: Beati lugentes, gelte bloß von den Martyrern. Aber sind diese die einzigen Trauernden? Sagt nicht auch der Büßer David: Lavabo per singulas noctes

lectum meum — — Cinerem sicut panem edi, et potum meum cum fletu miscebam? Der Gegner beruft sich auf Christi Wort, daß die Sünde gegen den heiligen Geist nicht nachgelassen werde. Dieser Ausspruch Christi beweist gegen ihn; denn Christus unterscheidet das blasphemare in Spiritu sancto von anderen Sünden, die nicht so direct gegen Gott und das Heilige gekehrt sind; in Spiritu sancto blasphemare drückt eine gesteigertste Bosheit und Verruchtheit aus, und klingt analog mit der Anschuldigung: nonnisi in principe daemoniorum daemonia ejicere. Der Apostel Johannes verbietet wol, für Jene zu beten, welche bis zum Tode sündigen (1 Joh. 5, 16), zeigt aber damit an, daß man für Jene, die nicht bis zum Tode sündigen d. h. nicht unverbesserlich sind, Fürbitte einlegen soll, auf daß ihnen verziehen werde. Möchten die Novatianer, welche so strenge über jede Sünde richten, sich fragen, ob sie sich von jeder schweren Sünde rein wissen! Quis gloriabitur — heißt es Sprichw. 20, 9 (nach *oi ó*) — castum se habere cor aut mundum se esse a peccatis!

Des Ambrosius zwei Bücher de Poenitentia sind ähnlichen Inhaltes, aber ausführlicher, als Pacian's Briefe. Novatian's Schülern ist der Geist der göttlichen Sanftmuth und Liebe Christi abhanden gekommen; demnach können sie nicht als Schüler Christi gelten. Daß sie den heiligen Geist nicht haben, bekennen sie selber, wenn sie ihren Priestern die Macht, Sünden zu vergeben, die vom heiligen Geiste ist (Joh. 20, 22), absprechen. Novatian straft den Apostel Lügen, welcher sagt, daß Gott uns in Christus Alles, also gewiß auch die Hoffnung auf jedesmalige Wiedervergebung unserer Sünden geschenkt habe; während Christus nach der Lehre desselben Apostels für die Fehlenden bittet (Röm. 8, 33), ist Novatian ihr unversöhnlicher Ankläger. Er glaubt dieß sein zu müssen zur Ehre der göttlichen Immutabilität; aber wir haben nicht nach einem selbstgemachten und falschverstandenen Begriffe von der göttlichen Immutabilität, sondern nach den Worten und Verheißungen Gottes zu urtheilen, der dem Reuigen den Trost der Vergebung anzubieten nicht aufhört. Si conversus ingemueris, salvus eris (Jesai. 30, 15) — — Non repellet in aeternum Dominus, quoniam cum humiliaverit, miserebitur secundum multitudinem misericordiae .... (Thren. 3, 31). Christus ladet Alle, wer sie immer sein mögen, Arme, Lahme, Krüppel, zu seinem himmlischen Mahle; Novatian

will den Armen nicht gestatten, dem Rufe der menschenfreundlichen Erbarmung zu folgen. Aus 1 Kön. 2, 25 [1]) wollen sie folgern, daß mit Jenen, welche durch schwere Versündigungen gegen Gott sich verfehlt haben, eine Fürbitte, somit auch eine kirchliche Gemeinschaft gar nicht mehr möglich sei. Aus den Worten der citirten Stelle ergibt sich aber nur so viel, daß nicht eines Jeden Fürbitte, sondern nur jene eines Heiligen bei Gott auf Erhörung hoffen dürfe. Ebenso falsch ist, aus 1 Joh. 5, 16 zu folgern, daß für Todsünder zu beten verboten sei; Stephanus betete für seine Mörder (Apgsch. 7, 59), und die Frucht seines Gebetes war die Bekehrung des Saulus (Apgsch. 9, 15). Bloß Demjenigen, welcher sich nicht bessern will, wird in der Schrift die ewige Verwerfung angedroht; der Apostel übergibt den sündigen Korinther dem Satan in interitum carnis (d. i. zur Ausrottung seiner bösen Lüste), auf daß er im Geiste gesunde und gerettet sei für den Tag des Gerichtes (1 Kor. 5, 5). Buße, nicht Verdammung will Gott: Tu quidem percuties eum virga, animam autem ejus a morte liberabis (Sprichw. 23, 14). Und selbst im Bußleiden soll Maaß sein: Potum dabis eis in lacrymis in mensura (Psalm 79, 6). Die Stelle Hebr. 6, 4 ff. soll nur die Unmöglichkeit einer abermaligen Taufe der nach der Taufe Gefallenen ausdrücken [2]); oder sie besagt, daß es nach menschlichem Ermessen nicht möglich sei, daß Rückfällige wieder sich durch Buße zu erneuern gesonnen sein sollten, womit jedoch keineswegs behauptet sein will, daß eine solche Erneuerung auch bei Gott unmöglich sei. Die Sünde gegen den heiligen Geist, die gar nie nachgelassen werden kann, möchte am Ende wol die Sünde der Novatianer sein, die als häretische Schismatiker der größten aller Sünden sich schuldig machen, indem sie sich unmittelbar an Christus, und nebstdem am Heile Aller, das aus dem heiligen Geiste ist, vergreifen.

---

[1]) Si autem peccaverit homo in hominem, orabunt pro eo ad Dominum; si autem in Dominum peccaverit homo, quis orabit pro eo? 1 Reg. 2, 25.

[2]) Diese Deutung gibt auch Ephremus Syrus der erwähnten Stelle in seiner Oben (§. 315) erwähnten Rede de Poenitentia, deren Schluß (O. c., p. 200 ff.) der Widerlegung des Novatianismus gewidmet ist.

§. 319.

Epiphanius [1]) hebt zwei Irrthümer der Katharer hervor, Verwerfung der Buße und der zweiten Ehe. Den ersten Irrthum widerlegt er aus der Schrift, welche lehrt, daß kein Mensch von Sünden rein bleibe, und wenn er auch nur einen Tag lebte (Job 14, 4), daß Gott selber den Kain zur Buße aufforderte und ihm Trost verhieß: Peccasti, quiesce (1 Mos. 4, 7). Der Heiland hat dem Petrus, der ihn dreimal verläugnete, nicht nur verziehen, sondern ihn als obersten Hirten seiner Kirche bestellt. Durch diese That wird der Einwurf entkräftet, welchen die Novatianer aus der Rede Petri an Ananias (Apgsch. 5, 9) herholen: Non homini mentitus es, sed Deo — als ob Petrus sagen wollte, er könne als Mensch nicht erlassen, was Ananias gegen den heiligen Geist gefrevelt. Ist doch Petrus ausdrücklich bestellt worden, im Namen Christi, also im Namen Gottes die Schafe und Lämmer Christi zu weiden. Die Stelle Hebr. 6, 4 ff. beweist nur, daß der Mensch nicht zweimal getauft werden, und Christus für den ihm abtrünnig Gewordenen nicht zum zweiten Male sterben könne. Daß aber gar keine Wiederversöhnung als Frucht der Buße möglich sein sollte, widerspricht ebenso sehr den Worten Christi, welcher uns lehrt zu verzeihen, auf daß auch wir bei Gott Verzeihung erlangen (Matth. 6, 14), als den Worten des Apostels, welcher seinen Schmerz darüber ausspricht, daß Einige unter den Korinthern, nachdem sie gefallen waren, Buße zu thun unterlassen haben (2 Kor. 12, 21).

§. 320.

Daß es noch im 6ten Jahrhundert Novatianer gab, entnehmen wir aus einer gegen sie gerichteten Schrift des alexandrinischen Bischofes Eulogius in sechs Büchern, über welche wir noch Auszüge von Photius [2]) besitzen. Die Novatianer handeln nicht im Geiste der Schrift — bemerkt Eulogius — wenn sie, weil rein und vollkommen, die kirchliche Gemeinschaft mit allen übrigen Christen

---

[1]) Haer. 59.

[2]) Biblioth. cod. 280; vgl. auch codd. 182. 208.

verschmähen. Abel opferte in Gemeinschaft mit Kain; Noe nahm die reinen und unreinen Thiere in seine Arche auf; in der Parabel Christi beten die Pharisäer und Zöllner gemeinschaftlich im Tempel; der Rabe, der dem Propheten Elias die tägliche Nahrung brachte, war ein unreines Thier; Elias verschmähte es nicht, selbst inmitten der Götzendiener sein Opfer darzubringen. Lot wohnte unter den Sodomiten, und gieng deßungeachtet nicht mit ihnen zu Grunde, rettete aber die Stadt Segor, in die er sich zurückzog, vom Untergange, weil um des Gerechten willen den Ungerechten Erbarmen zu Theil wird. Der Apostel will (Röm. 15, 6), daß Alle einmüthig beten, und wie mit Einem Munde den Herrn preisen sollen. Chrysostomus deutet die Erzählung vom barmherzigen Samariter auf die Pflege und Sorge, welche die Kirche der Bekehrung der Sünder widmet. Die Stelle Psalm 31, 4 wird von ihm auf die beiden Sacramente der Taufe und Buße bezogen; die Worte: Beati quorum remissae sunt iniquitates, gehen die Getauften an — die weiteren Worte: Quorum tecta sunt peccata, beziehen sich auf die Bußsühnung. Auf diese bezieht er auch Psalm 31, 2. Der Apostel Paulus nennt, nicht den gewesenen Saulus, sondern sich als Apostel den größten unter den Sündern, welche Christus zu retten gekommen (1 Tim. 1, 15). Die Schlüssel des Himmelreiches sind keinem anderen Apostel als dem Petrus übergeben worden, weil der Herr voraussetzte, daß Petrus, seiner eigenen Verläugnung eingedenk, auch gegen andere Sünder mit mitleidiger Schonung verfahren werde [1]). Der Heiland belehrt den Petrus, daß man dem Feinde nicht bloß siebenmal, sondern sieben und siebenzigmal zu vergeben habe, auf daß nicht bloß die siebenfach besiegelte Verwerfung Kain's, sondern auch die sieben und siebenzigfach besiegelte Verwerfung Lamech's aufgewogen werde. Die Gegner wenden ein, daß Petrus nur unvollkommen, nämlich von Johannes Baptista getauft war

---

[1]) Hier kann sich der Schismatiker Photius einer, an sich allerdings richtigen Bemerkung nicht enthalten: *Τοῦτο μὲν φησίν ὁ Εὐλόγιος, πιθανώτερον μᾶλλον ἢ ἀληθέστερον λέγων. Εἰ γὰρ καὶ πρὸς Πέτρον εἴρητο, ἀλλ' οὖν ἐν προσώπῳ τοῦ κορυφαίου καὶ τοῖς λοιποῖς τῶν μαθητῶν ἡ τοιαύτη ἐξουσία ἐδέδοτο, ὅπου γε καὶ τοῖς ἀπ' ἐκείνων τὸ ἀρχιερατικὸν κατὰ διαδοχὴν περιβεβλημένοις ἀξίωμα τὴν αὐτὴν προσεῖναι τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἐξουσίαν πιστεύομεν.* Cod. 280 (epitome ex Eulogii libro II).

und den heiligen Geist noch nicht empfangen hatte, als er Christum verläugnete. Darauf ist zu bemerken, daß die Johannistaufe vollgiltig war bis zu dem Augenblicke, da Christus seinen Aposteln den Auftrag zu taufen ertheilte. Wie hätte sonst Christus seinen bloß von Johannes getauften Aposteln beim letzten Abendmal seinen heiligen Leib darreichen können! Bei der Fußwaschung will sich Petrus gegen den vom Herrn ihm zu erweisenden Dienst sträuben, begehrt aber sodann aus Demuth, totus lavari; Christus antwortet: Qui lotus est, non indiget, ut iterum lavetur, sed est mundus totus, et vos mundi estis (Joh. 13, 10). Die von den Novatianern urgirte Stelle Hebr. 6, 4 bezieht Eulogius in einer weitläufigen Erörterung auf das Zurückkehren zu jüdischen Reinigungs- und Sühnungsobservanzen — operibus mortuis, wie sie Hebr. 6, 3 genannt werden. In ähnlicher Weise schneidet Eulogius den Novatianern die Berufung auf Hebr. 10, 24 ab. Daß im Leben dieser Zeit die Gerechten von den Sündern nicht getrennt werden sollen, wie die Novatianer wollen, lehrt der Heiland in der Parabel vom Säemann Matth. 13, 24 ff. Die Aufforderung, durch den Mammon der Ungerechtigkeit sich Freunde und Fürbitter zu erwerben, ist eine Mahnung an Geizige, oder im Allgemeinen an lasterhafte Menschen, sich durch Bekehrung Gottes Gnade und die Hoffnung des ewigen Lebens zu erringen. Der Heiland unterscheidet in seiner Herde, die er dem Petrus zu weiden aufträgt, Lämmer, Schäfchen (προβάτια), die noch an manchen Gebrechen und Fehlern leiden, Schafe, welche sittliche Mündigkeit, Stärke und Bewährtheit bedeuten.

So viel im Auszuge aus den drei ersten Büchern des Werkes des Eulogius. Das vierte Buch bekämpft die Verwerfung der zweiten Ehe, das fünfte wehrt die Schmähungen der Novatianer gegen katholische Martyrer ab, und führt aus, daß diese mit Christus einst die Welt richten werden, was jedoch Photius von Eulogius nicht überzeugend nachgewiesen findet; das sechste Buch bekämpft die geschichtliche Wahrheit des Martyrthums, welches Novatian nach Versicherung seiner Anhänger bestanden haben soll.

§. 321.

Neben dem Rigorismus der novatianischen Neuerung unterzieht Cyprian auch den Separatismus derselben seiner Rüge. Man kann

nicht läugnen[1]), daß auf dem Saatfelde Gottes unter den guten Weizen auch Unkraut sich eindränge. Dieß berechtiget aber noch nicht den Acker aufzugeben, d. h. aus der Kirche auszuscheiden. Es ist Vermessenheit und Hochmuth, zu glauben, daß es möglich sei und daß man berufen sei, alles Unkraut auszutilgen, und die Tenne von jedem Splitter Spreu reinigen zu können; streben wir vielmehr darnach, daß wir guter Weizen seien und unsere eigene Ernte eine reichliche sei. Der Apostel sagt[2]), daß in einem großen Hause nicht bloß goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße seien, neben den edlen auch unedle und zu gemeinen Diensten bestimmte; streben wir darnach, werthvolle Gefäße zu sein, und überlassen wir es dem Herrn, dem der göttliche Vater die eiserne Ruthe gegeben, die thönernen Gefäße zu zerschlagen (Psalm 2, 9). So ist demnach Novatian's Beginnen ein vermessener Eingriff in das göttliche Richteramt, ein vorgreifliches Meistern und Ändern an der von Gott beschlossenen und zugelassenen Ordnung der Dinge; nebstdem aber ein Riß in die christliche Einheit und eine Störung ihres heiligen Friedens[3]), eine Auflehnung gegen den Episcopat der Kirche, der in seiner Gesammtheit nur Einer ist, und die Integrität der apostolischen Lehre hütet, ein Bestreben die göttliche Institution der Kirche zu vermenschlichen, eine Versündigung gegen den Geist der Liebe, der die Kirche beseelen soll. Diese Schuld schwerster Versündigung trifft übrigens beide Arten von Neuerern, die Rigoristen und Laxisten, die Anhänger des Novatian und jene des Felicissimus; beide Parteien wollen neben dem Einen Altare und Einen Priesterthum Christi einen neuen Altar und ein neues Priesterthum gründen. Dieß ist unausführbar und streitet gegen die göttliche Ordnung[4]). Wie Ein Gott und Ein Christus, so ist nur Eine Kirche und Eine cathedra, durch das Wort des Herrn auf den Felsenmann gebaut. Einzig in dieser Einheit gibt es Bestand, Gedeihen, Segen. Was ihr zuwider geschieht, ist unecht, gottlos, frevelhaftes Beginnen, Eingebung menschlicher Leidenschaft, die in ihren ersten Anstrengungen auch bereits ihre beste Kraft erschöpft, und nichts Dauerndes zu schaffen oder zu erhalten vermag; daher

---

1) Ep. 51.
2) 2 Tim. 2, 20.
3) Ep. 52.
4) Ep. 40.

sich auch Novatian nur allzusehr täuscht [1]), wenn er auf den Bestand und dauernden Erfolg seines Beginnens rechnet.

Cyprian gibt diesen Gedanken eine weitere Ausführung in seiner Schrift de unitate ecclesiae, welche er a. 251, also gerade in jener Zeit abfaßte, als die römische und carthaginensische Kirche mit den beiden Schismen des Novatian und Felicissimus rangen. Cyprian verlangt von den Christen die Tugenden der Einfalt, der Klugheit, des unverbrüchlichen Gehorsams gegen Christi Gesetz, welcher Gehorsam die rechte, unerschütterliche Stärke verleiht (Matth. 7, 24). Diese drei Tugenden werden durch die im Finsteren schleichenden Machinationen der Häresie und des Schisma untergraben, welche der Feind des menschlichen Geschlechtes erfunden hat, um Diejenigen zu berücken, welche durch den rohen Irrwahn des Götzencultes nicht mehr getäuscht werden können. Die Künste der Häretiker und Schismatiker untergraben den Glauben, verderben die Wahrheit, zerreißen die Einheit, welche der Hort des Glaubens und der Wahrheit ist. Diese Einheit ist von Christus dem Herrn auf den Felsenmann Petrus gegründet worden, welchen er vor den übrigen, mit gleicher Gewalt ausgerüsteten geistlichen Machthabern im Reiche Gottes dadurch auszeichnete, daß er ihn zum Träger der kirchlichen Einheit machte, auf daß an der Kirche das im Namen Christi gesprochene Prophetenwort erfüllt würde: Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae (Hoheslied 6, 9). An dieser Einheit mit Petrus und mit der cathedra Petri [2])

---

[1]) Ep. 52.

[2]) Nos enim singulis (Romam) navigantibus — schreibt Cyprian an Papst Cornelius — ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes scimus, nos hortatos esse, ut ecclesiae catholicae radicem et matricem agnoscerent et tenerent .... ut te universi collegae nostri et communicationem tuam i. e. catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter et tenerent. Ep. 45. — Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis literas ferre .... Ep. 55. — Ecclesia (Romana) cum summa sollicitudine excubat pro omnibus qui invocant nomen Domini. Ep. 2. Diese Äußerungen Cyprian's schließen sich an jene von Irenäus und Tertullian an, welche in Bd. I, S. 591 und S. 594 beigebracht worden sind, und führen die Reihe der Zeugnisse für die altkirchliche Beglaubigung des Primates der römischen

müssen alle Glieder der Kirche, und muß insbesondere der Episcopat festhalten, der nur in Kraft dieses Haltens an der Einheit als Eine und untheilbare Macht sich bewährt. Wie die nach allen Seiten sich verbreitenden Zweige und Äste des Baumes aus Einer Wurzel hervorwachsen, wie die Strahlen von dem strahlenden Sonnenkörper sich nicht abscheiden, so bildet auch die Kirche ein in Kraft ihrer Einheit bestehendes, und durch ihre einigende Mitte zusammengehaltenes Ganzes, ein Gewächs, das seine nach allen Richtungen sich verastenden Schößlinge aus Einer Wurzel hervorsendet, eine Leuchte, welche ihr untheilbares Licht in alle Räume versendet. Die Kirche ist ein untheilbares Ganzes in Kraft ihrer Einheit, und diese Einheit fällt unter einen dreifachen Gesichtspunct: unum caput, et origo una et una mater foecunditatis successibus copiosa. In Kraft ihrer heilig bewahrten Einheit ist sie die keusche, unbefleckte Braut Christi, reich an Kindern, welche sie in dem Einen unentweihten Hause für Gott bewahrt und hütet: Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Sie ist die Arche, außerhalb welcher den Fluthen des Verderbens nicht zu entrinnen ist, ihre Einheit der Hort des Heiles: Qui non colligit mecum, spargit. Das Mysterium ihrer Einheit ist gegründet auf die Einheit Christi mit dem Vater, und wurzelt letztlich in der göttlichen Dreieinheit des Vaters, Sohnes und Geistes; der ungenähte Rock Christi ist das Symbol ihrer untheilbaren Einheit, das symbolische Gegenstück dieses Rockes der in zwölf Theile gerissene Prophetenmantel des Achias (3 Kön. 11, 30). Demgemäß ist es auch eine christliche Grundpflicht der Gläubigen, die Einheit des Geistes im friedlichen Vereine zu bewahren (Eph. 4, 3; Psalm 67, 7); das Sinnbild dieser Eintracht ist die Taubengestalt des heiligen Geistes, durch welchen die simplicitas und die caritas als die Grundtugenden aller wahren und echten Glieder der Kirche dargestellt werden. Das Gegentheil dessen sind jene Leidenschaften, welche zum Zerreißen der Einheit stacheln, symbolisirt durch die feritas luporum, canum rabies, venenum lethale serpentum. Menschen, von solchem Geiste

Kirche weiter. Über die Vindicirung dieser und anderer ihnen nachfolgender Zeugnisse patristischer Auctoritäten gegen die von gallicanischen Theologen und Canonisten ihnen gegebene Deutung vgl. meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 156; Bd. II, S. 288.

durchdrungen, sind keine Christen mehr; die Kirche verliert Nichts an ihnen, wenn sie aus der Einheit heraustreten; aber kein wahrer Christ wird ihnen nachfolgen. Mögen sie sich immerhin zu Propheten aufwerfen, zu Bischöfen weihen lassen, der Geist des Herrn ist nimmer mit ihnen, sie reden nicht nach den Eingebungen Gottes, sondern einzig ihrer sündigen Herzen. Es hilft ihnen Nichts, ihre Separatconventikel durch Berufung auf das Wort des Herrn bei Matth. 18, 20 rechtfertigen zu wollen; denn wenn Zwei oder Drei oder wie Viele immer sich von Christus und seinem Evangelium d. i. von der Kirche losgerissen haben, können sie, Wenige oder Viele, nicht im Namen des Herrn Versammelte sein. Selbst das Martyrthum kann den Schismatiker nicht heiligen; denn wer die Liebe nicht hat, ist vor Gott Nichts, und wenn er Berge zu versetzen im Stande wäre: Qui caritatem non habet, Deum non habet. Das Treiben Derjenigen, welche die kirchliche Einheit zu zerreißen trachten, ist ein gottloses, verworfenes, frevelhaftes Treiben [1]), welches bereits im A. B. an Kore, Dathan und Abiron, an Ozias (2 Chron. 26, 18) und an den Söhnen Aaron's (3 Mos. 10, 1) von den schwersten Strafgerichten des göttlichen Zornes ereilt wurde; ist weit böser, als die Vergehungen der Lapsi, die doch nur im Drange der Noth, nicht aus Hoffart und nur einmal fehlten, und in der Regel ihre Schwäche bereuen und mit zerknirschten Herzen die Wiederversöhnung mit der Kirche suchen. Mögen die Schismatiker davon ablassen, sich des Beitrittes einiger Bekenner zu ihrer schlimmen Sache zu rühmen; der Bekenner ist als solcher noch kein Heiliger und kein Vollendeter, sondern ist und bleibt ein versuchlicher Mensch; es wird keiner dieser Bekenner sich rühmen wollen, besser

---

[1]) An esse sibi cum Christo videtur, qui adversus sacerdotes Christi facit? qui se a cleri ejus et plebis societate secernit? Arma ille contra Ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat: hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemtis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, Dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare (hier verkennt Cyprian die Giltigkeit des schismatischen Sacramentes); nec dignatur scire, quoniam qui contra Dei ordinationem nititur, ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur. Cypr. de unit. eccl.

und größer zu sein als Salomo, und doch ließ selbst ein Salomo sein Herz vom Wahne bethören und zur Untreue gegen Gott verleiten. Indeß der größere und vorzüglichere Theil der Bekenner steht, wie es an sich erwartet werden kann, zur wahren, Einen Kirche, die Ehre dieser Preiswürdigen darf nicht als eine durch das Treiben jener Wenigen befleckte gelten; im Gegentheile, das Verdienst ihres Glaubensmuthes wächst und steigt dadurch, daß sie Entschiedenheit genug hatten, von den Gefährten ihrer Prüfung sich loszureißen, um der Kirche Christi und seinem heiligen Evangelium die schuldige Treue zu bewahren, und die kirchliche Eintracht und den kirchlichen Frieden nicht zu brechen.

§. 322.

Auch Pacianus vertritt seinem Gegner Sympronianus gegenüber [1]) das Recht und die Bedeutung der katholischen Einheit. Der Novatianer Sympronianus eifert dagegen, den Namen des Novatianus zu einem Parteinamen gestempelt zu sehen; er nimmt die Bezeichnung Christ in Anspruch. Pacianus erwidert, daß der Name Novatianer an sich gar nichts zur Sache thue; aber da es so viele andere, nach andern Führern sich Nennende gebe, die Alle nebstdem auch Christen heißen wollen, so sei es nothwendig, diejenige Benennung hervorzuheben, durch welche sich die an der kirchlichen Einheit Festhaltenden von den außerhalb derselben Stehenden unterscheiden; und dieß ist die Benennung Katholik: Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen. Katholisch bedeutet die kirchliche Einheit im gemeinsamen Gehorsam (2 Kor. 2, 9) gegen die allüberall Eine Kirche (Hohesl. 6, 8), die vermöge ihrer Abkunft von ihrem himmlischen Stifter das Prädicat der Heiligkeit beansprucht (Röm. 11, 16). Dem altehrwürdigen Ansehen der allüberall Einen Kirche tritt Novatian als Neuerer gegenüber, als einer von jenen vielen Sectenstiftern, die, unter sich uneins, jeder ihre Anhänger auf ihr Wort und ihre Lehre verpflichten wollten. Novatian kann seine Losreißung von der allgemeinen Kirche nur durch übertreibende und verläumderische Schmähungen derselben motiviren; wer ihn hört, müßte glauben, daß in der katholischen

---

[1]) Vgl. Oben §. 318.

kirche nur lauter Verrath am Glauben wäre, daß die Kirche keine Bekenner und Martyrer, sondern nur Schaaren von Verläugnern Christi aufzuweisen hätte. Die Prädicate, welche Sympronianus für die wahre Kirche in Anspruch nimmt, treffen einzig bei der katholischen Kirche zu, sind aber auf die novatianische Secte nicht anwendbar. Er nennt die Kirche: populus ex aqúa et Spiritu Sancto renatus. Hier ist aber zu fragen, wer die Quelle der göttlichen Erneuerung versiegelt, und den göttlichen Geist geraubt hat? Wo bieten sich die Quellen beständiger Wiedererneuerung und Wiedergeburt? Doch nicht bei den Novatianern? Er sagt: Ecclesia est corpus Christi. Ja wohl, der ganze Leib, nicht bloß ein abgerissenes Stück vom Leibe, und nicht bloß ein einzelnes Glied des Leibes. Nam corpus non est membrum unum, sed multa. „Die Kirche ist der Tempel Gottes." Ganz wol; sie ist jene domus magna (2 Tim. 2, 20), in welcher es nicht bloß goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße gibt. „Die Kirche hat keine Makel" d. h. sie ist durch keine Häresie befleckt. „Sie ist die Hüterin aller evangelischen Rechte;" zu diesen gehört auch, daß den Reuigen die Bußthränen nicht verwehrt, den Büßern das Erbarmen nicht verweigert werde. Sympronianus beklagt sich, daß die weltliche Kaisermacht für die Katholiken Partei nehme, und deren Gegner gewaltsam unterdrücke. Möge er diese Gunst den Katholiken gönnen, nachdem dieselben durch Jahrhunderte von den heidnischen Kaisern blutig verfolgt worden sind; von den Leiden dieser Verfolgungen haben die Novatianer wahrlich den mindesten Theil getragen. Und warum verargt man es den christlichen Kaisern, daß sie für eine Sache, von deren Wahrheit und Gerechtigkeit sie überzeugt sind, auch mit aller Wärme einstehen? Hat nicht auch Darius seinen Günstling Daniel an seinen Feinden gerächt? Hat nicht die heilige Esther ihren Landsmann Mardochäus an seinem bösen Neider Aman gerächt? Hat nicht Paulus, von Sergius offen in Schutz genommen, den Elymas geblendet? Ist es nicht nach Gottes Ordnung (Röm. 13, 4) Beruf der irdischen Mächte, das Recht und die Unschuld zu schützen? Und zudem haben die Novatianer wahrlich kein Recht, sich über Verfolgungen solcher Art zu beklagen. Niemand verklagt sie beim Kaiser; Pacian gesteht von sich, daß er, so leicht es ihm wäre, keine Schritte bei der weltlichen Gewalt gegen sie

thun wolle [1]). Sie könnten sich somit einzig nur darüber beklagen, daß sie nicht vom Staate förmlich begünstiget seien; nun aber weiß man, daß sie eine solche offene Gunst durchaus nicht für etwas Erfreuliches und Ehrenvolles ansehen würden [2]). Wozu also die Klagen über Druck oder Mangel an Schutz?

§. 323.

Die von Pacianus beantworteten und zurückgewiesenen Klagen und Vorwürfe des Novatianers berühren sich mit jenen, welche von einer anderen, den Novatianern in mancher Beziehung ähnlichen, nur weit ungestümeren, fanatisch erregten Schismatikersecte gegen die Katholiken geschleudert wurden. Es ist dieß die Secte der Donatisten, welche, dem africanischen Kirchengebiet angehörig, ihre Trennung von der carthaginensischen Kirche dadurch begründete, daß diese seit den Zeiten der diokletianischen Verfolgung eine wahre Kirche Christi zu sein aufgehört habe, indem sie an der Legitimität des Bischofes Mensurius und seiner Nachfolger festhalte, während doch Mensurius sich selbst als Traditor d. h. durch Auslieferung heiliger Bücher an die heidnischen Verfolger befleckt habe, und auch sein Nachfolger Cäcilian durch einen Traditor, den Bischof Felix von Aptunga ordinirt worden sei, daher nicht Cäcilian mit seinen Nachfolgern und Anhängern, sondern der ihm entgegengestellte Majorinus zusammt seinen Nachfolgern und Anhängern die rechtmäßige Kirche constituiren. Das Schisma nahm seinen Anfang a. 311 mit der Bestreitung der Giltigkeit der Wahl des Cäcilian, und erhielt seinen Namen von Donatus, dem Nachfolger des bald durch den

---

[1]) Das Concil von Nicäa (can. 8) machte den Novatianern den Wiedereintritt in die Kirche möglichst leicht; es verlangte von ihnen einzig, daß sie die Giltigkeit der zweiten Ehe anerkennen, und die durch Leistung der kirchlich festgesetzten Buße mit der Kirche wieder ausgesöhnten Lapsi als Glieder der kirchlichen Gemeinschaft gelten lassen.

[2]) Der novatianische Bischof Acesius vertrat während seiner Anwesenheit an der Synode zu Nicäa auch dem Kaiser Constantin gegenüber den novatianischen Grundsatz, daß kein Todsünder je wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden könne. Nimm eine Leiter, Acesius — antwortete ihm der Kaiser — und steige allein in den Himmel hinauf. Sozom. H. E. I, 22; Socrates H. E. I, 10.

Tod abgerufenen Gegenbischofes Majorinus. Die in Carthago ausgebrochene Spaltung verbreitete sich auch über das übrige lateinische Africa, so daß bald fast an jedem Bischofssitze ein katholischer und donatistischer Bischof einander gegenüberstanden. Außerhalb Africa wurde aber allgemein Cäcilian als rechtmäßiger Bischof betrachtet, und als solcher auch vom Kaiser Constantin, der eben damals den Maxentius am Pons Milvius auf's Haupt geschlagen, anerkannt. Die Donatisten wendeten sich an Constantin, und suchten zu beweisen, daß sie im Rechte wären, und forderten ihn auf, zu ihren Gunsten zu entscheiden. Constantin mißbilligte diese Anrufung des weltlichen Armes, veranlaßte jedoch zur Prüfung ihrer Sache eine Synode zu Rom unter Papst Melchiades. Die Synode entschied zu Gunsten Cäcilian's, suchte übrigens die Spaltung durch gütliche Mittel zu heben. Ähnliches geschah auf der Synode zu Arles (a. 314), beidemale vergeblich. Endlich prüfte der Kaiser die Sache persönlich (a. 316), und erkannte gleichfalls den Cäcilian als unschuldig. Da sich die Donatisten auch hiemit nicht zufrieden gaben, so erließ er strenge Gesetze gegen sie, deren unnachsichtige Durchführung sie noch mehr reizte, ja bis zur fanatischen Raserei trieb. Constantin ließ später in seiner Strenge gegen sie nach, sein Sohn Constans aber erneuerte sie; dieß rief die Entstehung der sogenannten Circumcellionen hervor, die wüthend in Haufen herumzogen, und in rohester Weise alle Gräuel fanatischer Errregtheit übten. Unter Kaiser Julian, der alle häretischen Exulanten zurückrief, fühlten sie sich für eine kurze Zeit sehr befriediget, und übten, von kaiserlichen Schergen und Soldaten unterstützt, einen übermüthigen Druck auf die Katholiken. Ihr Geschick nahm aber eine andere Wendung unter den nachfolgenden Kaisern, namentlich unter Valentinian I. und Gratian, welche strenge Gesetze gegen sie erließen, ihre Zusammenkünfte verboten und ihre Kirchen confiscirten. Nebstdem zersplitterten sie sich zufolge ihrer Uneinigkeit unter sich in verschiedene Parteien, unter welchen sich besonders die Primianisten und Maximianisten bemerkbar machten. Die Primianisten ließen Gefallene und andere öffentliche Sünder zur Kirchengemeinschaft zu[1];

[1] Vgl. Augustin. in Psalm. 36, Sermo II, n. 20, woselbst die Beschlüsse des Maximianistenconcils von Cabarsussium gegen Primian und seine Anhänger angeführt sind.

die Mehrheit der donatistischen Bischöfe trat nach einigem Schwanken auf ihre Seite. Mittlerweile gelangte Kaiser Honorius zur Regierung, welcher die endliche Herstellung der Ruhe in Africa sich zur ernstlichsten Aufgabe machte. Die donatistischen Bischöfe mußten sich auf seinen Befehl in Carthago zu einer Besprechung mit den katholischen Bischöfen (a. 411) einfinden, bei welcher katholischer Seits der Bischof Aurelius von Carthago und Augustinus als Bischof von Hippo die Hauptsprecher waren [1]). Der Tribun Marcellinus, welcher der Besprechung als kaiserlicher Commissär anwohnte, entschied, daß die Donatisten durch dieselbe vollkommen überführt worden wären, indem von katholischer Seite nachgewiesen worden wäre, daß die Kirche durch Duldung der Sünder nicht aufhöre, die wahre Kirche zu sein, und daß das seit einem Jahrhundert bestehende Schisma bei der erwiesenen Unschuld des Cäcilian und des Felix von Aptunga einzig durch die Donatisten selber verursacht worden sei. Die Anordnungen und Strafmittel, welche Kaiser Honorius diesem Entscheide folgen ließ, gaben der Donatistenpartei einen tödtlichen Streich; zum Überfluß verfielen sie bald darauf, gleich den Katholiken, den Verfolgungen der arianischen Vandalen, und verschwinden von da an fast völlig aus der Geschichte, obwol sich einige Überreste von ihnen bis auf Gregor's d. Gr. Zeiten forterhielten [2]). Die Unterjochung Africa's durch die Saracenen machte ihrer geschichtlichen Existenz völlig ein Ende.

§. 324.

Die von den Donatisten gegen die Katholiken erhobenen Beschuldigungen wurden, ehe Augustin dieselben erschöpfend widerlegte, bereits durch den Bischof Optatus von Milevi eingehend und gründlich beleuchtet in einem gegen des Donatus Nachfolger, den Donatistenbischof Parmenianus, gerichteten Werke in sieben Büchern [3]), dessen Entstehung in die Regierungszeit der Kaiser

---

[1]) Vergl. Augustin's Breviculus collationis cum Donatistis, Opp. IX, p. 545—581. Gleichsam als Anhang dazu der an die donatistischen Laien gerichtete Liber ad Donatistas post Collationem. L. c., p. 581—617.

[2]) Unter Gregor's Briefen finden sich mehrere, welche sich auf die Donatistenangelegenheit beziehen: Lib. I, ep. 74, ep. 84; Lib. II, ep. 48; Lib. IV, ep. 34, ep. 35; Lib. V, ep. 5; Lib. VI, ep. 37, ep. 63, ep. 65.

[3]) De schismate Donatistarum Libri VII.

Balentinian I und Gratian fällt. Optatus will gegen Parmenian eigen [1]), wer die Traditoren und Schismatiker seien, über welche ein Gegner so laute Beschwerde führt; ferner, wo die wahre Eine kirche sei, außer welcher keine andere ist, und wer der Sünder sei, essen Opfer Gott verschmäht; außerdem will er neben der Erledi- ung der Tauffrage, auf welche wir weiter unten kommen werden, och nachweisen, daß die Katholiken keineswegs die bewaffnete Hilfe es Staates gegen die Donatisten aufgerufen haben, und ihnen omit auch das nicht zur Last falle, was in der Vertheidigung der inen wahren Kirche gegen die Dränger derselben gesündiget wor- en sein soll.

Der erste Punct der Untersuchung betrifft die Frage, wer als raditor und Schismatiker anzuklagen sei. Keine Anderen, ant- vortet Optatus [2]), als jene Bischöfe, durch welche Majorinus, der rste Gegenbischof des Cäcilianus, ordinirt worden ist. Diese aben dem Bischof Secundus von Tigisi, der später gegen Cäcilian ufstrat, auf einem nach der diokletianischen Verfolgung zu Cirta bgehaltenen Concil eingestanden, sich während der Verfolgung der lușlieferung heiliger Bücher schuldig gemacht zu haben, drangen hm aber zugleich ein ähnliches Bekenntniß ab. Optatus beruft ich zum Beweise hiefür auf die Schriften eines zeitgenössischen Berichterstatters, des donatistischen Diakons Nundinarius, welcher enen Vorgängen nahe stand [3]). Jene Traditoren ließen sich später n das ränkevolle Complot gegen Cäcilian hineinziehen, welches urch den Ehrgeiz zweier Priester, die nach des Mensurius Tode ie bischöfliche Würde ambirt hatten, durch den pharisäischen Hoch- nuth eines andachtsstolzen Weibes und durch den verlogenen Eigen- uț einiger Gemeindeältesten, welche dem neugewählten Bischof Cäcilian die bei ihnen durch den verstorbenen Mensurius während er Verfolgung deponirten Kirchenschätze abläugneten, angezettelt vorden war. Optatus erzählt nun die weiteren Vorgänge, die Appellation der Donatisten an den Kaiser, die wiederholte Prüfung der Sache Cäcilian's durch zwei Synoden, das Sträuben der

[1]) O. c., Lib. I, c. 7.

[2]) O. c. I, 13 ff.

[3]) Vergl. auch Augustin's Epist. contr. Donatist., sive liber de unitate ecclesiae, n. 46.

Donatisten wider das Ergebniß der von ihnen angeregten Untersuchung; auch über die gegen den Ordinator Cäcilian's, Felix von Aptunga, erhobene Beschuldigung sei auf kaiserlichen Befehl eine actenmäßige Untersuchung gepflogen worden, welche herausstellte, daß Felix kein Traditor gewesen, und die gegen ihn vorgebrachte Klage bare Verläumdung sei. So viel zur Beleuchtung des Ursprunges des donatistischen Schisma. Das weitere Verhalten der Donatistenpartei entspricht vollkommen dem Ursprunge der Secte [1]. Gewaltthätigkeiten aller Art, Kirchenschändung, Unzucht, Blutvergießen, sacrilegische Entehrung der in katholischen Kirchen aufbewahrten Eucharistie, Verschüttung des heiligen Chrisma u. s. w. bezeichnen die Schritte der Donatisten im weiteren Fortgange ihres sectirerischen Treibens. Und angesichts dieser Thatsachen wollen sie sich beschweren, daß die kaiserlichen Beamten gegen sie Gewalt brauchten [2]? Nicht einen Leontius, Macarius und Taurinus, sondern den Donatus von Carthago, den Donatus von Bagai haben sie anzuklagen, und alle jene Anderen, welche den kaiserlichen Befehlen gewaltthätigen Widerstand entgegensetzten. Nicht die Katholiken, sondern die Donatisten selber haben es verursacht, daß gegen sie nach göttlichem [3]) und menschlichem Rechte gewaltsam eingeschritten wurde; sie wiesen alle begütigenden und freundlichen Annäherungen der kaiserlichen Beamten zurück, sie machten jede gütliche Ausgleichung unmöglich. Und warum sträubten sie sich denn so heftig dagegen? Hat man ihnen etwa Verläugnung des christ-

---

[1]) O. c. II, 17 ff.; VI, 1 ff.

[2]) O. c. III, 1 ff.

[3]) Arguendus, ut dicitis, vobis videtur esse Macarius, cum voluntate Dei aestimatis eum hoc facere non potuisse. Habetis hujusmodi reos antiquos: accusate primo Moysem, ipsum legislatorem; qui cum de Sina monte descenderet, prope necdum propositis tabulis legis in quibus scriptum erat, non occides; tria millia hominum uno momento jussit occidi. Macarium differte paullisper: Phineem filium sacerdotis quem paullo ante memoravi, primo in judicium provocate: si tamen inveneritis praeter Deum aliquem judicem. Nam quod accusatis in persona ipsius, a Deo laudatum est quod in zelo Dei factum est. Supprimite interim voces quas in Macarium dictat invidia. Recurrite primo ad Eliam prophetam, qui in rivo Cison, cum pareret voluntati Dei, quinquaginta et quadringentos occidit. De schism. Donat. III, 7.

lichen Glaubens, Theilnahme an Götzenopfern und anderen heidnischen und unerlaubten Dingen zugemuthet? Man wollte sie einzig zur katholischen Einheit zurückführen, von welcher sie sich frevelhafter Weise losgerissen hatten.

Dieß Letztere wollen sie nun freilich nicht begreifen; die katholische Einheit ist etwas von ihnen völlig Unverstandenes, weil sie überhaupt das Wesen der Kirche nicht begreifen. Sie suchen es, mit gröbster Verkennung ihrer Untugenden [1], ihres Hochmuthes, ihres Hasses, ihres ungezügelten Treibens, in der Heiligkeit der Personen, und sehen in sich, als den vermeintlich Vollkommenen, die Träger der wahren Kirche, oder vielmehr die Kirche selber. Also auf die Provinz Africa wäre die Eine allgemeine Kirche beschränkt, und die Donatisten sollten diese Eine, heilige Kirche sein? Nimmermehr [2]; die Heiligkeit der Kirche ist von der zufälligen Beschaffenheit ihrer Glieder unabhängig, und die Eine heilige Kirche ist nicht an einen bestimmten Erdenwinkel gebannt, sie vermag überall zu sein [3], und ist überall mit ihrer ganzen Heiligkeit, die in ihren Sacramenten, in der Heiligkeit ihrer Lehre und in der Göttlichkeit ihres Ursprunges ruht. Einheit und Allgemeinheit bedingen sich wechselseitig; die cathedra una ist das erste Ornament der allgemeinen, allverbreiteten Kirche, welches wir Katholiken in dem durch eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern besetzten Stuhle Petri in Rom aufzuweisen haben. Wo ist die cathedra una der Donatisten? Soll es etwa jener heimliche Schlupfwinkel außer Roms Mauern sein, in welchem ein donatistischer Emmissär das dürftige Häuflein der römischen Donatisten versammelt? Möge derselbe sein angestammtes Recht auf diese seine römische cathedra nachweisen! Er vermag es nicht, er kann die Legitimität seiner Mission nicht nachweisen; er ist dort filius sine patre, tiro sine principe, discipulus sine magistro, sequens sine antecedente, inquilinus sine domo, hospes sine hospitio, pastor sine grege, episcopus

---

[1] Vgl. O. c. IV, 3 ff.

[2] O. c. II, 1 ff.

[3] Optatus erklärt (II, 1) catholica durch: rationabilis et ubique diffusa (*κατὰ λόγον* und *κατὰ τὸ ὅλον*). Ähnlich Dionys. Alex., welcher in einem seiner Briefe (Euseb. H. E. VII, 10) von dem Christenfeinde Macrianus sagt: *οὐδὲν εὔλογον, οὐδὲ καθολικὸν ἐφρόνησε.*

sine populo. Die Katholiken können auf die cathedra prima hinweisen; wo diese ist, sind auch alle anderen, deren erste sie ist. Cathedra prima ducit ad se angelum d. h. wo der angestammte Erbsitz des apostolischen Kirchenthums ist, dort ist auch allzeit der lebendige Inhaber und apostolische Repräsentant vorhanden, mit welchem die Engel der übrigen Kirchen in lebendiger Gemeinschaft stehen. Außerhalb der geweihten Siebenzahl dieser Engel d. h. außerhalb der Gesammtheit des katholischen Episcopates gibt es keinen Bischof; will ein donatistischer Bischof apostolischer Nachfolger sein, so hat er sich der lebendigen Gemeinschaft des katholischen Episcopates einzufügen, und kann dieß nur im Anschluß an die cathedra prima, welche die Einheit Aller zusammenhält. Ist der Geist Gottes nicht in der lebendigen Gesammtheit des apostolischen Episcopates, so ist seine Präsenz in der Kirche nicht nachzuweisen. Oder besäßen ihn etwa die Donatisten in einem Kästchen verschlossen? Auf diese Absurdität führt die beschränkte, starre, von den lebensvollen, universellen katholischen Anschauungen abstrahirende donatistische Ansicht von der Kirche! [1]) Bei einer solchen Starrheit und Beschränktheit des Denkens begreift es sich freilich, wie sie die katholischen Kirchen reinigen zu können meinten, wenn sie die Wände derselben wuschen, und den Boden derselben mit Salzwasser begoßen. Hätten sie doch das Wasser selbst eher noch gewaschen, um es von der katholischen Befleckung zu reinigen, oder den Erdboden an jeder Stelle gereiniget, auf welche je ein Katholik den Fuß gesetzt! Den geweihten Jungfrauen rissen sie die mitella vom Kopfe, um sie ihnen noch einmal durch donatistische Hände aufzusetzen, übersehend, daß die mitella kein sacramentum, sondern ein signum voluntatis ist, ein Zeichen der Widmung, die, wenn sie

---

[1]) Ad solas dotes te conferre voluisti, quas velut manu apprehensas aut arca conclusas Catholicis denegans, vobis solis eas frustra vindicare conatus es. Cum agatur de regeneratione, cum agatur de homine innovando, nulla a te credentium fides, nulla professio nominata est: dum vis de solis dotibus loqui, haec omnia, sine quibus spiritalis illa nativitas reparari non potest, in silentio remisisti: et cum dotes ad sponsam, non sponsa ad dotes pertineat, sic ordinasti dotes, quasi ipsae videantur generare, non viscera, quae intelliguntur plus posita in sacramentis, quam in ornamentis. O. c. II, 10.

ein für allemal bereits geschehen ist, nicht zum zweitenmale wiederholt werden kann, so wenig als eine Braut ihren Bräutigam öfter als einmal heirathen kann.

§. 325.

Außer der von Optatus widerlegten Schrift scheint Parmenian noch mehrere andere verfaßt zu haben. Eine derselben, gegen den Donatisten Tichonius gerichtet, welcher sich den Katholiken ziemlich näherte, wird von Augustinus umständlich besprochen in seinen drei Büchern Contra epistolam Parmeniani [1]). Tichonius erhob sich zum Begriffe der Kirche als der katholischen d. i. über den ganzen Erdkreis verbreiteten Christengemeinschaft, und konnte sich nicht verhehlen, daß dieser Begriff in der Schrift unverkennbar ausgedrückt sei. Aber er sträubte sich gegen die nahe liegende Folgerung, die africanischen Katholiken, die mit der Gesammtkirche in lebendiger Verbindung stehen, als Glieder der wahren Kirche, in den Donatisten hingegen eine von der Gesammtkirche getrennte Secte zu erkennen. Seine donatistischen Gegner dachten richtig genug, diese Folgerung aus dem Kirchenbegriffe des Tichonius zu ziehen, und eiferten deßhalb heftig gegen seine Anschauung von der allgemeinen Kirche. Parmenian erließ einen offenen Brief gegen ihn, dessen Widerlegung sich Augustinus in dem obengenannten Werke (abgefaßt c. a. 400) zur Aufgabe setzte. Das erste Buch enthält den, uns bereits aus Optatus bekannten geschichtlichen Nachweis über die Entstehung der donatistischen Spaltung, und über das weitere Verhalten der Donatisten gegenüber dem Cäcilian, dem Kaiser und den ihre Streitsache prüfenden kirchlichen Synoden u. s. w. Die beiden folgenden Bücher befassen sich mit Beleuchtung der biblischen Stellen und Aussprüche, aus welchen Parmenian beweisen wollte, daß die katholische Kirche eine Gemeinschaft von Sündern wäre, deren Gebete und Opfer Gott mißfällig, deren Sacramente ungiltig seien. Da die in dieser Schrift enthaltenen Ausführungen sich durchwegs mit jenen berühren, welche sich in verschiedenen anderen, gegen die Donatisten gerichteten Schriften Augustin's finden, so ist es angezeigt, den Inhalt aller dieser

---

[1]) Augustin. Opp. IX, p. 11—79.

Schriften in einem Gesammtüberblicke zusammenzufassen. Es sind aber hier, vorbehaltlich der speciell auf den Taufstreit bezüglichen Schriften, folgende antidonatistische Werke Augustin's namhaft zu machen: Die drei Bücher gegen den Brief Petilian's [1]), d. i. gegen ein wider die Katholiken gerichtetes Pastoralschreiben des Donatistenbischofes Petilian von Cirta, der zu Augustin's Zeit das meiste Ansehen unter den Schismatikern genoß. Mit dieser Schrift Augustin's hängen weiter zusammen sein Liber de unitate ecclesiae [2]), in welchem auf verschiedene Einwürfe Petilian's geantwortet wird, sowie die vier Bücher gegen den Grammatiker Cresconius [3]), welcher eine Apologie des Pastoralschreibens Petilian's gegen Augustin's drei Bücher contra literas Petiliani veröffentlichet hatte. Endlich sei hier auch noch die späteste antidonatistische Streitschrift Augustin's genannt, die er fast 20 Jahre später (c. a. 420 gegen den Donatistenbischof Gaudentius von Thamugada richtete [4]).

Der Gesammtinhalt der antidonatistischen Polemik Augustin's [5]) läßt sich auf drei Hauptpuncte reduciren. Der erste derselben betrifft die Beleuchtung des historischen Sachverhaltes in Entstehung der

[1]) Contra literas Petiliani libri III; Opp. IX, p. 205—337.

[2]) Epistola ad Catholicos contra Donatistas, Opp. IX, p. 337—389.

[3]) Libri IV contra Cresconium, p. 389—527.

[4]) Libri II contra Gaudentium (Opp. IX, p. 635—677). — Augustinus kommt nebstdem auch in anderen seiner Schriften häufig auf die Donatisten zu sprechen, so in einer Reihe seiner hinterlassenen Briefe und Reden, in seinem Commentar zum Johannesevangelium, in seinen Auslegungen der Psalmen, in seinen Schriften de patientia, de utilitate jejunii u. s. w.; wir werden gelegentlich auf einzelne dieser Schriften Bezug nehmen. Die Schrift contra Fulgentium Donatistam (Opp. IX, Appendix p. 3—11) rührt nicht von Augustinus her.

[5]) Augustinus kommt in den meisten seiner antidonatistischen Schriften auf dieselben Gegenstände zu sprechen; daher die häufigen Wiederholungen derselben Gedanken und Argumente. Respondere adversa sentientibus et a regula veritatis errantibus saepissime cogimur — bemerkt er zu seiner Entschuldigung — etiam de his rebus quae aliis atque aliis sermonibus frequentavimus. Quod utiliter existimo fieri, et propter eorum ingenia tardiora, qui putant aliud dici, cum aliquid legunt aliter dici, et propter ipsam disputationum copiam, ut non solum ad diligentes res rara perveniat, sed quodlibet ex multis in manus etiam negligentioris incurrat. De unico baptismo contra Petilianum, n. 1.



donatistischen Secte, das turbulente Verhalten der Secte während ihres hundertjährigen Bestandes und ihre Beschwerden über ihre schließliche Verurtheilung. Der zweite Hauptpunct betrifft den donatistischen Kirchenbegriff, der dritte, welchen wir im Zusammenhange mit den übrigen Streitigkeiten über Taufe und Sacramentspendung der Ketzer und Schismatiker vorführen werden, die Tauffrage, in welcher der ganze Streit nach seiner kirchlich-praktischen Bedeutung gipfelt, daher sie auch in keiner der antidonatistischen Streitschriften übergangen, und in einigen später zu nennenden, speciell behandelt wird.

Der erste Punct betrifft, wie gesagt, die historische Seite der Donatistenfrage. Wie ist die Secte entstanden? Augustinus [1]) wiederholt in dieser Beziehung die uns bereits aus Optatus bekannten Angaben, vertheidiget die durch wiederholte Prüfungen erwiesene Unschuld Cäcilian's und anderer katholischer Bischöfe, unter ihnen des Papstes Melchiades, welcher nach donatistischer Angabe gleichfalls ein Traditor gewesen wäre. Augustinus hebt hervor, wie gerade jene eilf oder zwölf Bischöfe, welche sich mit Secundus von Tigisi zur Anathematisirung Cäcilian's vereinigten, vorausgehend durch Auslieferung der heiligen Schriften sich befleckt hätten. Gesetzt aber, Cäcilian wäre schuldig gewesen, konnte durch ihn die ganze katholische Kirche befleckt werden? Die Donatisten bejahen es [2]); Jesai. 52, 11 heißt es: Discedite inde, et immundum ne tetigeritis. Dieser Stelle ist indeß eine andere aus demselben Propheten Jesaias (65, 5) entgegenzustellen, wo es heißt: Qui dicunt, noli me tangere, quoniam mundus sum, hi fumus indignationis meae. Diese letztere Stelle paßt genau auf die Donatisten, und beweist, daß die erste von ihnen nur durch das Mittel einer falschen Deutung in Anspruch genommen werden kann. Sie weigerten sich, die ihnen angebotenen Sitze einzunehmen in einer Versammlung, in welcher sie mit den katholischen Bischöfen gemeinsam berathen sollten; sie verwiesen auf Psalm 25, 5: Cum impiis non sedebo. Sie nahmen aber nicht Anstand in den Saal zu treten, in welchem sie mit den katholischen Bischöfen zu sprechen aufgefordert waren; sie scheinen an eine andere

[1]) Contr. ep. Parmenian. Lib. I; Breviculus collationis cum Donatistis n. 24 ff.; Liber ad Donatistas post collationem n. 17 ff. u. s. w.

[2]) Ad Donatist. post collat., n. 7.

Stelle des eben citirten Psalmes nicht gedacht zu haben, nach welcher ihnen zufolge ihrer buchstäblichen fleischlichen Schriftdeutung auch der Eintritt in den Saal verwehrt gewesen wäre: Et cum iniqua gerentibus non introibo (Psalm 25, 4). Dieser Widerspruch ist freilich nicht größer und auffallender, als jener, in welchen sich die Donatisten verwickelten, als sie zwar den Maximian, Primian's Gegner, verurtheilten und anathematisirten, seine Parteigenossen aber, die bei der Ordination nicht gegenwärtig waren, vom Anathem ausnahmen, weil diese durch Maximian's verbrecherische Handlung nicht befleckt worden seien! [1]) Wie konnte dann Cäcilian die gesammte katholische Welt beflecken? [2])

Dem Starrsinn und Hochmuth der Gesinnung der Führer entspricht das störrische, zügellose, fanatische Treiben der Secte. Die donatistischen Bischöfe stellen sich freilich häufig an, als ob sie davon nichts wüßten, oder als ob sie dieß nichts angienge [3]). Dieses Vorgeben ist indeß einfach eine Unverschämtheit zu nennen, die Circumcellionen würden es wahrscheinlich noch übler treiben, als sie es thun, wenn nicht die donatistischen Bischöfe in den Städten gewissermaaßen als Geißel für das Verhalten ihrer ländlichen Partisanen zu haften hätten [4]). Die Circumcellionen streiten für die Donatistensache nicht mit Worten, sondern mit Fäusten und Knitteln. Ihre zügellosen Haufen bildeten sich aus herumschwärmendem Gesindel, welches wüste Saufgelage im Beisein unverheiratheter Weiber, nächtliche

---

[1]) De gestis cum Emerito Caesareensi Donatistarum Episcopo (Opp. IX, p. 625—634), n. 11. Die Verhandlungen mit Emeritus, einem mauritanischen Bischofe, fallen in das Jahr 418. Emeritus war einer der Bischöfe, welche der Versöhnung mit der Kirche am längsten widerstrebten. Bei seiner Anwesenheit in Cäsarea hielt Augustinus eine Ansprache an's Volk, um die Reste der Donatisten für die katholische Kirche zu gewinnen: Sermo ad Caesareenis Ecclesiae plebem Emerito praesente habitus (Opp. IX, p. 617—624).

[2]) Augustinus weist in der ganzen Entwickelung der Vorgänge zwischen den Primianisten und Maximianisten eine Reihe von Vorgängen nach, welche jenen in Cäcilian's Sache ähnlich sind; Cäcilian's Gegner handelten gerade so, wie die von den Donatisten schließlich desavouirten Maximianisten. Gest. cum Emerit., n. 9. 10.

[3]) Contr. ep. ad Parmenian. I, n. 17; Contr. lit. Petilian. II, n. 146.

[4]) Contr. lit. Petilian. II, n. 184.

Tumulte und Straßenscandale liebt, und sich allmählig daran gewöhnte, Stricke und Stöcke mit Messern und Schleudern zu vertauschen [1]). Zu diesen Haufen stoßen Überläufer aus der katholischen Kirche, Auswürflinge, wie z. B. ein Jüngling, der seine Mutter zu schlagen pflegte und zuletzt zu ermorden drohte [2]), oder ein wegen leichtfertiger Sitten abgesetzter Diakon, der zusammt den Weibern, mit welchen er unter dem Vorgeben geistlichen Verkehres unerlaubten Umgang pflog, sich wiedertaufen ließ, und unter die Circumcellionen gieng [3]). Mit Waffen aller Art versehen, liebten sie es, raubend und plündernd herumzuziehen, zur Nachtzeit in die Häuser katholischer Kleriker einzubrechen, diese zu mißhandeln und halbentseelt liegen zu lassen [4]). Sie verfielen auf die grausamsten Quälereien; so erfanden sie eine eigene Art des Blendens, indem sie den Mißhandelten Kalk mit Essig vermischt in die Augen strichen. Sie brachen in katholische Kirchen ein, schändeten dieselben, oder entrissen sie den Katholiken, oder steckten sie in Brand; sie schonten selbst die katholischen Bischöfe nicht. Augustinus führt mehrere Beispiele gewaltthätiger Mißhandlungen an, welche katholischen Bischöfen widerfuhren; eine der empörendsten ist die schmachvolle Behandlung des Maximian von Bagai [5]). Die Circumcellionen wütheten übrigens auch gegen ihre eigenen Priester, welche ihnen irgendwie mißliebig waren; in einem dieser Fälle schritt Augustinus aus Gründen der Menschlichkeit zum Schutze des Donatistenpriesters Restitutus vergeblich bei dem Donatistenbischof Proculianus von Hippo ein [6]). Dafür beklagen sich umgekehrt die Donatisten über Bedrückungen und Verfolgungen von Seiten der Katholiken; sogar die Selbstmorde einiger aus ihren Fanatikern wollen sie den Katholiken in's Gewissen schieben [7]). Ihre fanatische Hartnäckigkeit zeigte sich noch letztlich, als trotz der strengen kaiserlichen Gesetze, welche nach der Disputation zu Carthago a. 411 erlassen wurden, einzelne Dona-

---

1) O. c., II, 195.
2) Ep. 34.
3) Ep. 35.
4) Contr. Crescon. III, 46. — Ep. 111.
5) Contr. Crescon. III, 47.
6) Ibid., n. 53.
7) Breviculus collationis cum Donatistis, n. 13.

tistengemeinden ihre gottesdienstlichen Versammlungen fortzusetzen suchten. Unter den Widerspenstigen war der Bischof Gaudentius von Thamugada, welcher dem mit der Vollführung der kaiserlichen Befehle betrauten Tribun Dulcitius sagen ließ [1]), er sei gesonnen, die Kirche, in welcher er sammt seiner Gemeinde sich befinde, in Brand zu stecken, sobald die Soldaten des Dulcitius sich derselben nähern würden. Augustinus widerlegte die zwei Briefe, welche Gaudentius an den Tribun sendete, in einer Schrift von zwei Büchern, in welcher unter Anderem dem über katholische Bedrückung klagenden Gaudentius bemerklich gemacht wird, daß den Donatisten durch das kaiserliche Machteinschreiten nur ihr Recht widerfahren sei [2]), und daß sie immerhin noch schonend genug behandelt worden seien. Die christliche Obrigkeit erfüllt ihre göttliche Sendung (Röm. 13, 1 ff.), wenn sie Diejenigen, welche sich gegen das Gesetz Christi, des höchsten Herrn und Königs auflehnen, unter Aufgebot von Gewaltmitteln zum Gehorsam verhält [3]).

§. 326.

Den zweiten Hauptpunct in Augustin's Polemik bildet der donatistische Kirchenbegriff. Die Donatisten behaupten, die Kirche der Vollkommenen zu sein, und rechtfertigen ihre Trennung von den Katholiken durch die Behauptung von der gründlichen Verderbtheit der katholischen Kirche, welche der Donatistenbischof Parmenian nicht schwarz genug schildern kann. Die sogenannte katholische Kirche ist ihm nahezu eine Kirche der Ungerechten, Gottentfremdeten, eine wahre Sünderkirche. Er ruft mit dem Propheten (Jesai. 5, 20) Wehe über die katholischen Bischöfe, welche das Böse gut, das Gute böse nennen, die Finsterniß für Licht ausgeben und das Licht zur Finsterniß machen u. s. w. Daraus würde folgen — erwidert Augu-

---

[1]) Vgl. Augustin's Brief an Dulcitius, ep. 204.

[2]) Vgl. auch In Joannem, tract. XI.

[3]) Vgl. auch Augustin ep. 88. 89. 93. 97. 105. Die Todesstrafe will Augustin gegen die Donatisten nicht angewendet sehen: ep. 100 (ad Donatum proconsulem), ep. 133 u. 139 (ad Marcellinum), ep. 134 (ad Apringium proconsulem).

stinus [1]) — daß z. B. der donatistische Bischof Optatus von Thamaguda, der durch zehn Jahre eine Geißel Africa's war, ein hehres Licht sei. In der That nannte derselbe den ganzen Erdkreis d. h. die ganze christliche Welt außerhalb Africa, die nicht donatistisch ist, eine Finsterniß. Ist es aber nicht wahnwitzig, eine ganze Welt zu verurtheilen, von welcher der Verdammer doch nur den kleinsten Theil kennt? Christus vergleicht die Welt mit einem Acker, auf welchem Gutes und Böses wächst, und bis zur Zeit der Ernte wachsen soll. Donatus aber, das Haupt der Secte, meint, bloß das Unkraut sei gewachsen, das Gute aber sei nicht gewachsen, sondern gemindert worden; ferner will er dieses Gute den Worten Christi zuwider bereits vor der Ernte d. i. vor dem Tage des Gerichtes vom Bösen endgiltig scheiden. Nach Christi Worten sollen die Engel Schnitter sein; Donatus aber hält sich und seine Genossen für die berufenen Schnitter. Können die Donatisten da noch behaupten, auf dem Boden des Evangeliums zu stehen? [2]) Die Donatisten behaupten freilich [3]), daß einzig sie das Evangelium richtig auslegen; so auch bezüglich der erwähnten evangelischen Parabel. Unter dem Acker, auf welchem das Unkraut wächst, ist nach ihnen nicht die Kirche, sondern die Welt gemeint; „Welt" aber bedeute in der Schrift jederzeit das Gottentfremdete, Verdorbene (z. B. 1 Joh. 2, 15). Dieß Letztere ist unwahr; es könnte sonst in der Schrift nicht stehen: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi (2 Kor. 5, 19). Unter mundus ist demnach hier die Kirche zu verstehen, in der es, nach dem biblischen Begriffe von mundus, allerdings nicht an Bösen fehlt, ohne daß indeß hiedurch das Wesen der Kirche selber afficirt würde. Wird die Kirche oder das Himmelreich im Evangelium nicht auch mit einem Fischernetze verglichen, mittelst

---

[1]) Contr. ep. Parmenian. II, 1 ff.

[2]) Augustinus verläugnet bei Besprechung dieses Punctes seine gefühlvolle christliche Milde nicht: Ego parco, non invehor, non exaggero; dolorem meum melius premo, quam promo. Si autem dicunt se Christo dare cor suum, Christo ergo credant dicenti, quod per totum mundum et filii regni crescant, et filii maligni; non Donato dicenti, quod per totum mundum filii maligni tantummodo creverunt, filii autem boni usque ad solam Africam diminuti sunt. O. c., II, 5.

[3]) Ad Donatistas post collationem, n. 9.

dessen Fische aller Art, gute und schlechte, gefangen werden? Die Meinung, daß durch das räumliche Zusammensein der Guten und Bösen die Kirche selbst in ihrem Wesen geschädiget, alterirt oder gar aufgehoben werde, stützt sich auf einen falschen Begriff von der kirchlichen Gemeinschaft [1]). Die guten und tugendhaften Glieder der Kirche, welche die fehlerhaften und verdorbenen neben sich dulden, pflegen nicht Gemeinschaft mit den Sündern als solchen, und wollen nicht durch diese Duldung und das Zusammensein mit Sündern, sondern durch das den Guten gegönnte Theilhaben am Altare und an den Sacramenten Christi die Kirche und kirchliche Gemeinschaft darstellen. Diese Gemeinschaft wird dadurch, daß auch Böse sich in dieselbe drängen, nicht zerrissen; die Bösen beflecken durch unwürdigen Empfang der Sacramente nur sich, aber nicht die Kirche; die Guten haben nicht Theil an den Sünden der unwürdigen Mitglieder der Kirche, so wenig als Petrus am Verrathe des Judas Theil hatte, der mit Petrus aus der einen und selben Hand des Heilands das Abendmahlsbrot empfieng. Die Donatisten meinen, die Schrift selber fordere zur Ausstoßung unwürdiger Glieder der Kirche auf: Auferte malum ex vobis ipsis (1 Kor. 5, 13). Diese Mahnung [2]) besagt jedoch nur soviel, daß die Besseren das Schlimme aus sich selbst beseitigen sollten; diese Beseitigung besteht darin, daß sie nicht nur die Handlungen der Bösen nicht nachahmen, sondern dieselben freimüthig im Geiste der christlichen Nächstenliebe tadeln, die Fehlenden nach Kräften zu bessern suchen, und sonst Alles vorkehren, was geeignet ist, die schädlichen Wirkungen des Unkrautes abzuhalten. Zu wundern ist nur, daß die Gegner (Augustin meint speciell den Parmenian) die Stelle 1 Kor. 5, 11 nicht herbeiziehen, die doch mehr als jede andere geeignet wäre, die Nothwendigkeit einer leiblichen Absonderung der Bösen von den Guten zu beweisen. Der Apostel will, daß man mit Dieben, Räubern, Ehebrechern, Trunkenbolden, Geizhälsen u. s. w. nicht einmal gemeinsam essen solle. Warum citirt Parmenian diese Stelle nicht? Vermuthlich, weil er sich dachte, daß er von den Katholiken gefragt werden könnte, ob nicht auch unter den Donatisten sich Geizige, Trunkenbolde u. s. w. finden. Übrigens meint der Apostel mit jenem Verbote des gemeinsamen Tisches keine definitive Eradication aus der

---

[1]) O. c., n. 8.

[2]) Contr. ep. Parmenian. III, 1 ff.

kirchlichen Gemeinschaft, sondern die zeitweilige Ausschließung als Coercitivmittel, unter der Voraussetzung, daß sich der Gezüchtigte bessere. Sollte er sich nicht bessern, so wird er freiwillig von der kirchlichen Gemeinschaft sich abscheiden, und die Kirche keines vorzeitigen Ausrottens des Unkrautes vor der allgemeinen Ernte schuldig sein. Auch der heilige Cyprian, dessen Auctorität die Donatisten hoch stellen, will von einer solchen Ausrottung Nichts wissen [1]); und seine wehmüthige Klage über die Sünden der Christen seiner Zeit ist in Ausdrücken abgefaßt, welche beweisen, daß er dieselben nicht außerhalb der Kirche stehend denkt [2]). Wollen die Donatisten behaupten, daß ihre kirchlichen Zustände besser seien, als jene der Kirche im Zeitalter Cyprian's?

§. 327.

Die Donatisten protestiren gegen die allgemeine Kirche, und wollen ihre auf ein begränztes Erdgebiet beschränkte Secte an die Stelle der Weltkirche setzen. Dieses Beginnen steht im grellsten Widerspruche zu den unzweideutigsten Aussprüchen der heiligen Schrift [3]). Die allgemeine Verbreitung der Kirche ist im A. T. vorausgekündet in den Worten Gottes an Abraham (1 Mos. 22, 16 ff.), in dessen Samen alle Völker der Erde gesegnet sein sollen (vgl. Gal. 3, 15) — eine Verheißung, die den Erzvätern Isaak und Jakob wiederholt wurde (1 Mos. 26, 1 ff.; 28, 10 ff.). Die allgemeine Verbreitung der Kirche ist ferner typisch angedeutet durch den Thau, der die

---

[1]) Contra Gaudentium II, 3 ff. — Vgl. auch De baptismo contra Donatistas IV, n. 18; Contra Cresconium III, n. 35; Ad Donatistas post collationem, n. 28 u. n. 50.

[2]) Ut apertissime ostenderet, de his se dicere, cum quibus in unius Ecclesiae communione vivebat, consequenter annexuit: „Quid non perpeti tales pro peccatis hujusmodi mereremur?" (Sermo de Lapsis.) Non enim ait, mererentur; sed, mereremur; quod nullo modo dixisset, cum talis utique ipse non esset, nisi manifestare vellet eorum facta se gemere, qui ei non solum Ecclesiae unitate, sed etiam collegii consortio jungerentur, quamvis ab eis vitâ, moribus, corde, proposito discreparet. Contr. ep. Parmenian. III, 8.

[3]) Epistola ad Catholicos contra Donatistas. Vgl. auch Ep. 49 u. Tract. XIII in Joann.

ganze Erde befeuchtete, während das Fell Gedeon's trocken blieb (Richt. 6, 36); durch die Aussprüche der Propheten: Jesai. 11, 9 (vgl. Röm. 15, 12); 42, 1; 49, 5. 6; 51, 4 (vgl. Röm. 10, 16); 52, 9; 53, 12 (peccata multorum sustinuit); 54, 1. 2; 62, 1; Psalm 2, 7; 21, 17; 18, 5 (vgl. Röm. 10, 18); 49, 1; 56, 6; 71, 8; 44, 10. Was haben die Donatisten auf alle diese klaren und unzweideutigen Aussprüche zu bemerken? Man sollte meinen, gar Nichts. Und doch wagen sie eine Einrede. Sie geben zu, daß aus diesen Stellen die Absicht Gottes, die Kirche über die ganze Erde zu verbreiten, hervorgehe; keineswegs aber sei damit zugesichert, daß diese Ausbreitung nicht durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit vereitelt sollte werden. Also wäre die Erfüllung der göttlichen Pläne und Anordnungen vom Wollen oder Nichtwollen der Menschen abhängig? Oder hätte der heilige Geist, als er weissagte, das Widerstreben der Menschen nicht vorausgesehen? Der Heiland sagt ausdrücklich (Luk. 24, 44), daß Alles erfüllt werden müsse, was in der Schrift vorausgesagt ist. Und er selber sagt zu seinen Aposteln: Eritis mihi testes in Jerusalem, et in tota Judaea et Samaria et usque in totam terram (Apstgsch. 1, 8). Nebenbei zeigt aber der Bericht des Lukas auch die successive geschichtliche Erfüllung des Wortes Christi; in Apstgsch. 8, 1 wird die Zerstreuung der Sendboten des Evangeliums durch Judäa und Samaria erzählt, Apstgsch. 8, 25 die Taufe des Schatzmeisters der äthiopischen Königin, 9, 15 die Erwählung des Saulus zum Apostel der Völker u. s. w.

Angesichts dieser Nachweisungen suchen die Donatisten ihren Kirchenbegriff durch biblische Stellen anderer Art zu stützen. Sie berufen sich auf Stellen, in welchen von der Seltenheit und geringen Zahl gerechter Menschen die Rede ist. Enoch war der einzige Mensch seines Zeitalters, der Gott gefiel, Lot war mit seinen Töchtern der Einzige, der aus Sodoms Untergang gerettet wurde; Abraham, Isaak, Jakob waren inmitten einer abgöttischen Welt die wenigen Gerechten, die Gott treu blieben; von den zwölf Stämmen Israels blieben nur zwei bei Salomo's Sohne, während die zehn übrigen der Abgötterei anheimfielen. Damit ist Nichts zu Gunsten des donatistischen Kirchenbegriffes bewiesen. Das kleinere Juda wird beim Propheten (Ezech. 16, 51) für schlimmer als das größere Israel bezeichnet; und umgekehrt gab es in Israel noch 7000, die ihre Kniee vor Baal nicht beugten. Gott ließ die Trennung Israels

von Juda zu, nicht auf daß eine religiöse Spaltung, sondern damit eine politische Schwächung des Hebräervolkes erfolge. Die 7000 in Israel beweisen, daß Gerechte auch mitten unter Schaaren von Bösen leben können, und ohne Etwas von ihrer Gerechtigkeit einzubüßen, mit ihnen in einer sichtbaren zeitlichen Gemeinschaft verbunden sein können. In diesem Sinne spricht die Schrift von der Lilie mitten unter Dornen (Hohesl. 2, 2), spricht Gott von den Gerechten, welche inmitten seines Volkes die Sünden und Missethaten seines Volkes beweinen; im Evangelium (Matth. 13, 47) wird das Himmelreich mit einem Fischernetze verglichen, welches Fische aller Art, gute und böse, an's Land zieht. Das Evangelium fügt bei, daß die Sonderung der guten und schlechten Fische d. i. der guten und schlechten Christen erst am Ende der Zeit statthaben werde. Daß die Zahl der Guten verhältnißmäßig gering sei, lehrt auch Christus (Matth. 7, 13); aber diese relativ geringe Zahl ist doch an sich genommen eine große Zahl: 1 Mos. 15, 5; 22, 17; Jesai. 54, 1; Matth. 8, 11; Tit. 2, 14; Offenb. 5, 11.

Die Donatisten berufen sich auf Matth. 20, 16: Erunt primi qui erant novissimi; dieß soll mit Beziehung auf Africa d. i. mit Beziehung auf die Donatisten gesagt sein. Bisher hat man unter den Letzten, welche die Ersten sein werden, immer die Christen verstanden im Gegensatze zu den Juden, welche, vordem die Ersten, nunmehr die Letzten sein werden — eine Auslegung, welche durch Luk. 13, 8 unwiderleglich festgestellt ist. Zudem ist Africa keineswegs der zuletzt zum Christenthum bekehrte Erdtheil. Auch die Frage der Braut im Hohenliede an den Bräutigam (1, 6): Annuntia mihi .... ubi cubas in meridie, soll auf Africa zu deuten sein. Aber die Braut fragt ja nicht, wo die Kirche, sondern wo Christus in meridie cubet. Ferner fällt nicht die Provinz Africa, sondern Ägypten unter den eigentlichen Mittag [1]). In Ägypten sind jene Tausende von Mönchen und strengen Asceten, in deren Kreisen Christus eigentlich

[1]) Selbst in jenem Gebiete, wo der Donatismus herrscht, liegen die Gegenden, in welchen die Maximianisten hausen, mittäglicher, als die Sitze der echten Donatisten: Et si hoc sonaret, quod vultis, Maximianistae vos in eo vincerent. Magis enim meridies Provincia, Byzacium, Tripolis, ubi illi sunt, quicunque sunt, quam Numidia, ubi vos praepolletis. O. c., n. 51.

ruht; die Circumcellionen der Provinz Africa hingegen sind das eigentliche Gegenstück dieser ägyptischen Mönche. Auf Ägypten weiset auch der Prophet hin (Jesai. 19, 19 ff.), und bezeichnet es als ein Land eifriger Gottesverehrer, an welchen Gott seine Barmherzigkeit offenbaret.

Ebenso verfehlt ist die Berufung auf Luk. 18, 8: Filius hominis veniens putas inveniet fidem in terra? Diese Worte beweisen nur, daß ein vollkommener Glaube etwas verhältnißmäßig Seltenes ist, dessen Vorkommen indeß nicht auf einen bestimmten Raum beschränkt ist, sondern allwärts statt haben kann und in der That auch statthat. Es sind allenthalben Solche zu finden, die nicht treu in der Liebe beharren, und neben ihnen wieder Andere, welche bis an's Ende ausharren. Und so wird es immerfort sich verhalten bis an's Ende der Zeit. Demnach wird es in der Kirche immerfort neben guten Christen auch schlechte, neben würdigen Mitgliedern auch unwürdige geben, ohne daß hiedurch das Wesen der Kirche als solcher berührt würde. Denn dieses besteht darin, eine Gemeinschaft von Menschen zu sein, die als Glieder des Leibes Christi in Christo ihrem Haupte geheiliget werden sollen. Die Donatisten verfehlen sich darin, daß sie den mit dem Haupte verbundenen Rumpf, der sich über die ganze Erde ausbreitet, in einen kleinen Erdenwinkel zusammenzwängen wollen [1]), zuwider dem klaren unzweideutigen Buchstaben der Schrift, welche alle Völker zur Theilnahme am Heile in Christus berufen erklärt.

§. 328.

Die Donatisten steifen sich in ihrem Widersatze gegen die katholische Kirche endlich und letztlich immer wieder darauf, daß sie unheilig sei, und darum die wahren Sacramente gar nicht habe. Daß sie diese Sacramente nicht habe, soll aus dem crimen traditorum folgen, welches eine Sünde gegen den heiligen Geist, also eine solche Sünde sei, die nach Christi Worten weder in diesem Leben, noch im zukünftigen verziehen werden könne [2]). Augustinus erwidert, daß es den Donatisten mit dieser Unverzeihlichkeit nicht so ganz

[1]) Contr. lit. Petilian. II, 118.

[2]) Contr. lit. Petilian. II, 111 ff. — Serm. 71, c. 17 ff.

rnst sein könne; denn sonst würden sie ja nicht der Meinung sein,
e betreffende Sünde, deren Schuld jedem Katholiken als solchem
ıhaftet, durch Anwendung der Wiedertaufe abwaschen zu können.
lso ist es nicht das crimen als solches, sondern die Unwürdigkeit
ıd Unheiligkeit der katholischen Sacramentsspender, was nach do-
ıtistischer Meinung die katholischen Sacramente ungiltig macht.
ann begreift man aber nicht, wie die Donatisten die Taufe der
laximianisten als giltig anerkennen konnten [1]), da diese, so lange
e von den Primianisten getrennt waren, auch unheilig, somit un-
eignete Organe der Heilsspendung waren. Wir Katholiken sind
illiger und anerkennen die von einem lasterhaften Donatisten ge-
ıendete Taufe, wenn sie anders im Namen Christi gespendet ist.
assen die Donatisten nicht selber den Felicianus von Mustita als
riester gelten und erkennen sie sein Opfer nicht als giltig an, trotz-
em, daß sie ihn früher des Blutvergießens und Mordens beschul-
igten und deßhalb verurtheilten? Das Sacrament ist also etwas
ir die Kirche Gegebenes, und in ihm besteht, unabhängig von der
ıoralischen Beschaffenheit der Priester und Ausspender des Sacra-
ıentes, die objective Heiligkeit der Kirche, an welcher alle einzelnen
Glieder in dem Maaße theilnehmen, als sie den Geist der Heiligung
ı sich aufnehmen, gleichviel, ob ihnen derselbe durch ein würdiges
der unwürdiges Organ der Heilsgnade gespendet werde. Die Do-
atisten aber sind unheilig, weil sie die Liebe nicht haben; und weil
e die Liebe nicht haben, sondern sie sich von den Katholiken ab,
rotzdem daß sie anerkennen, denselben Glauben und dieselben Sa-
ramente, wie die Katholiken, zu haben. Zufolge dieser Absonderung
ind sie Schismatiker, und weil sie die in der katholischen Kirche
Getauften wiedertaufen, zugleich auch Häretiker [2]).

§. 329.

Gegen die donatistische Wiedertaufe hatte sich bereits Optatus
von Milevi bündig erklärt [3]); erschöpfend aber wurde dieser Gegen-
stand von Augustinus durchgesprochen, welcher nicht nur in einer

---

[1]) Vgl. hierüber auch ep. 108.
[2]) Contr. Crescon. II, 3—9.
[3]) De schismate Donatistarum, Liber sextus.

jeden seiner bisher genannten Schriften darauf zu sprechen kommt, sondern überdieß noch speciell darüber handelt in zwei besondern Schriften, nämlich in seinen libris septem de baptismo contra Donatistas, und in einer gegen Petilian gerichteten Schrift de unico baptismo. Schon in seiner mehrerwähnten Schrift gegen den Brief Petilian's beleuchtet Augustinus umständlich das falsche Princip, auf welches der Gegner den Anabaptismus der Donatisten stützt. Petilian betrachtet nämlich den menschlichen Spender des Taufsacramentes als den eigentlichen Gnadenspender und Verursacher der mystischen Wirkung des Sacramentes; er könne aber, wenn seine Seele durch sündige Schuld befleckt sei, dem von ihm Getauften nur seine eigene Schuldhaftigkeit einimpfen. Augustinus bemerkt hierauf [1]), wie unsicher unter solchen Voraussetzungen der Empfang der Taufgnade wäre, da die Gewissensschuld des Perfidus, von welchem der Täufling die fides zu empfangen meint, eine geheime Schuld sein kann. Von der Beschaffenheit des menschlichen Spenders die Wirkung des Sacramentes abhängig machen, heißt sich gegen Gott versündigen: Maledictus omnis qui spem suam ponit in homine [2]). Wie Paulus Diejenigen unter den Korinthern tadelte, welche dem Apollo, oder dem Cephas oder dem Paulus angehören wollten, während sie insgesammt Christo angehören sollten, so müsse man gleicherweise an den Donatisten tadeln, daß sie dem Donatus angehören und ihn zum Urheber ihres Heiles machen wollen. Nicht der taufende Mensch, sondern Christus verleiht die Gnade, Christus macht aus dem Ungerechten einen Gerechten, und erweckt in dem Getauften den wahren, gottwohlgefälligen Glauben; Christus ist der Urquell der Wiedergeburt (origo regenerationis) und das belebende Haupt der Kirche. Da Christus ein ewig Lebender, und da in ihm das Leben selber ist, so kann von der auf seinen Namen gespendeten Taufe niemals das Wort der Schrift gelten, auf welches die Donatisten sich zu berufen pflegen: Qui baptizatur a mortuo, non ei prodest lavatio ejus (Sirach 34, 30). Dieser Ausspruch bezieht sich augenscheinlich nur auf die in heidnischen Tempeln üblichen Sühnungs- und Ab-

---

[1]) Contra lit. Petilian. I, n. 2—18; II, 5—16; III, 16—28; 31—41; 47—69; vgl. auch Contr. Crescon. II, n. 21—26; 29—38; III, 5—9; 11—14.

[2]) Jerem. 17, 5; Psalm 117, 8.

waschungsriten. Wenn die Gnade Christi im heiligen Geiste (Joh. 1, 33) das Taufwasser heiliget, und es zum Mittel der Gnadenspendung macht, so kann durch dasselbe dem Getauften unmöglich etwas Anderes, als die Gnade Christi applicirt werden; daher ist es ein Widersinn, gegen die katholische Taufe die Stelle Jerem. 15, 18 anzuführen: Aqua mendax non habens fidem — welche Worte augenscheinlich tropisch gemeint und auf lügenhafte Menschen zu deuten sind (vgl. Offenb. 17, 15). Ähnlich verhält es sich mit Psalm 140, 5: Oleum peccatoris non ungat caput meum [1]), mit welchen Worten das bethörende Lob der Schmeichler gemeint ist, wie unmittelbar aus dem Contexte hervorgeht, indem es nämlich vorausgehend heißt: Emendabit me justus in misericordia et arguet me. Da Christus der Verleiher der Taufgnade ist, und nicht der Täufer, so paßt auch nicht die Herbeiziehung der Warnung, man solle die Geister prüfen, ob sie aus Gott seien, oder nicht (1 Joh. 4, 1). Petilian urgirt, daß der unwürdige Sacramentsspender sich durch Vollziehung des Taufactes eines Sacrilegiums schuldig mache [2]); daraus folgt aber keineswegs, daß der Taufact ohne Wirkung, und keine wahre Taufe sei. Der Täufer spendet die Taufe im Namen Christi; hört der Name Christi, wenn er von einem unwürdigen Spender in den Mund genommen wird, auf, Christi heiliger Name zu sein?

§. 330.

Der weitere Verfolg dieser Erörterung führt auf die Frage von der Giltigkeit der Ketzertaufe, welche von den Donatisten verneint, von Augustinus aber bejaht wurde. Diese Frage hatte bereits die Kirche des 3ten Jahrhunderts in Bewegung gesetzt; in der africanischen Kirche kam zu Anfang des 3ten Jahrhunderts [3]), zweifelsohne unter Tertullian's Einfluß die Ansicht zur Geltung, daß die Giltigkeit der Taufe von der Rechtgläubigkeit des Taufspenders abhängig zu machen sei. In diesem Sinne entschied sich eine carthagische Synode unter Agrippinus (zwischen a. 218—222) und eine phrygische zu Synnada

---

[1]) Vgl. Serm. 266.

[2]) De unico baptismo contra Petilianum, n. 12 ff.

[3]) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Callistus, S. 189—192.

für die Wiedertaufe der von Ketzern Getauften. Ein paar Decennien später vereinigten sich die Bischöfe Phrygiens, Galatiens, Ciliciens und anderer benachbarter Provinzen zu einem Beschlusse gleichen Inhaltes auf der Synode zu Ikonium, deren Firmilian und Dionysius Alexandrinus gedenken. Papst Stephanus mißbilligte diese Praxis der kleinasiatischen Kirche; die den Bischöfen derselben angedrohte Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft wurde durch die Intercession des Dionysius Alexandrinus bei Papst Stephanus verhindert [1]). In Africa trat ein paar Jahre darauf eine Synode zu Carthago zusammen (a. 255), an welche 18 numidische Bischöfe die Frage richteten, ob man die gewesenen Anhänger von Secten bei ihrer Rückkehr zur Kirche wieder taufen müsse. Die numidischen Bischöfe waren augenscheinlich entgegengesetzter Ansicht; Cyprian hingegen erließ im Namen der Synode ein Schreiben an die Anfragenden [2]), in welchem unter Berufung auf Sprichw. 6, 24; 4 Mos. 19, 22; Psalm 140, 6; 3 Mos. 19, 2 der von Ketzern gespendeten Taufe jede heiligende Kraft und Wirksamkeit abgesprochen wurde. Ähnlich äußert er sich in seinem bald darauf folgenden Schreiben an den Bischof Quintus von Mauritanien [3]), unter Berufung auf die Beschlüsse der Synode. Wie nur Eine Kirche ist — sagt Cyprian — so auch nur Eine Taufe. Wären die Taufen der Häretiker giltig, so gäbe es statt Einer Taufe zwei Taufen. Woher sollten die Häretiker, bei welchen Gott und die Wahrheit nicht ist, eine heilswirkende Taufe haben? Ihre Taufe gelten lassen und die Wiedertaufe der von ihnen Herübergekommenen verwerfen, heißt ihre unnütze Schlammtaufe über das reine, geweihte Taufwasser der Kirche stellen. Man berufe sich nicht auf eine ältere Gewohnheit; man taufte allerdings reuige Apostaten, die zur Kirche zurückkehrten, nicht wieder, aber bloß deßhalb nicht, weil sie vor ihrem Abfall bereits die wahre, alleingiltige Taufe empfangen hatten. Gesetzt aber, man könnte die Unterlassung der Wiedertaufe als herkömmlichen Brauch erweisen, so wäre damit noch nicht das Recht der Sache erwiesen, welches auf Gründe, nicht auf bloße Gewohnheit, gestützt sein muß. So wich auch Petrus, obschon ein älterer Apostel und Haupt der Kirche, dem jüngeren Paulus, der die Beschneidung

---

[1]) Siehe das Fragment des dionysischen Briefes bei Euseb. H. E., VII, 5.
[2]) Ep. 70. [3]) Ep. 7.



verwarf, und das Recht der göttlichen Erleuchtung für sich in Anspruch nahm (1 Kor. 14, 29). Diesen Brief an Quintus sendete Cyprian nach einer zweiten carthagischen Synode (a. 256), welche über denselben Gegenstand verhandelte, sammt einem Berichte über das Ergebniß der Berathung an Papst Stephanus [1]). Dieser war mit den africanischen Bischöfen durchaus nicht einverstanden, und sprach sich in einem, uns nicht erhaltenen Briefe an Cyprian entschiedenst für die Giltigkeit der Ketzertaufe aus. Die africanischen Bischöfe traten aber zum drittenmale zusammen, und entschieden sich einstimmig für ihre bisherige Gepflogenheit, mit dem Beisatze, daß sie jene, welche der entgegengesetzten Ansicht huldigen, nicht verdammen wollen. Zu Eingang der Synode wurde der Brief des africanischen Bischofes Jubajanus verlesen, welcher der entgegengesetzten Ansicht war, und darauf die Antwort Cyprian's an Jubajanus [2]), welche die Gründe des Festhaltens an der bisherigen Observanz entwickelte, und die Einwendungen des Jubajanus zu entkräften suchte. Letzterer meinte, die von Ketzern Getauften wiedertaufen, heiße die Novatianer nachahmen, welche die zu ihnen übergehenden Katholiken nochmals taufen. Cyprian behauptet, daß umgekehrt Novatian die katholische Disciplin nachäffe [3]). Zur Verwerfung der Ketzertaufe sei übrigens guter Grund vorhanden. Die Gnostikersecten glauben nicht an die kirchliche Dreieinigkeit; wie können sie die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes spenden? Man sage nicht, daß die Taufe auf Christi Namen genüge; das genügte für die Juden (Apstgsch. 2, 38), welche den Vater bereits kannten (vgl. Joh. 17, 3), die Heiden aber müssen nach Christi ausdrücklichem Befehle auf das Bekenntniß des dreieinigen Gottes getauft werden (Matth. 28, 19) [4]). Die Taufe soll Vergebung der Sünden wirken; die Macht, Sünden nachzulassen, ist aber bloß dem

---

[1]) Ep. 72.

[2]) Ep. 73.

[3]) Gegen die Taufe der Novatianer erklärt sich Cyprian speciell in ep. 76 (ad Magnum).

[4]) Über die durch Apgsch. 2, 38 veranlaßte Ansicht Cajetan's und Adrian's hinsichtlich der Taufformel: Ego te baptizo in nomine Christi, sammt Widerlegung derselben durch Harbouin vergl. meine Schrift über Franz Suarez Bd. I, S. 169, Note 1.

Petrus und den übrigen Aposteln verliehen worden; demnach können nur die Nachfolger derselben und die von ihnen bestellten Täufer einen heilswirkenden Taufact verrichten. In einem nachfolgenden Briefe an den Bischof Pompejus [1]) bestreitet Cyprian die Behauptung des Papstes Stephanus, daß es kirchliche Tradition sei, den von einer Secte zur Kirche Zurücktretenden bloß die Hände zur Buße aufzulegen; er tadelt den Hinweis des Stephanus auf die Sitte der Häretiker, die, obwol in viele Secten gespalten, dennoch wechselseitig die von ihnen gespendeten Taufen als giltig gelten lassen; er hält es für eine Sache von schwerster Verantwortung, die von irgend einer Secte zur Kirche Kommenden ohne weiters zur Theilnahme am Opfer zuzulassen, ohne sie von der ihnen anhaftenden Makel einer blasphemischen Taufe zu reinigen. Firmilian von Cäsarea in Kappadocien, mit welchem sich Cyprian über die von Stephanus erhaltene Antwort in's Einvernehmen setzte, äußerte sich in ähnlicher Weise [2]), nur mit viel größerer Heftigkeit und Rücksichtslosigkeit gegen Stephanus; unter Anderem führt er den Fall an, daß vor ungefähr zwanzig Jahren, nach Ableben des Kaisers Alexander Severus, in Kappadocien ein von einem unreinen Geiste besessenes Weib auftauchte, welches die Leute durch allerlei böse Künste berückte, nebstdem aber auch priesterliche Weihehandlungen übte, taufte und das eucharistische Opfer darbrachte, und zwar genau nach den für die Verrichtung dieser Acte geltenden kirchlichen Vorschriften. Wagt Stephanus die Taufacte dieses Weibes, weil sie auf den Namen des dreieinigen Gottes verrichtet wurden, für kirchlich giltige und heilskräftige Acte auszugeben?

Über den Ausgang des Streites fehlen nähere Nachrichten; gewiß ist nur so viel, daß Cyprian die kirchliche Gemeinschaft mit Stephanus nicht abbrach. Daß er sie nicht brechen wollte, bekundete er auf das Schönste in zwei, während der Streitigkeiten abgefaßten Schriften De bono patientiae und De zelo et livore, in welchen er die Nothwendigkeit der Demuth und Liebe, Maßhaltung und Geduld als Cardinalbedingungen des Friedens und der Eintracht auf Erden, der kirchlichen insbesondere, mit eindringlicher Kraft und

---

[1]) Ep. 74.

[2]) Sein Brief an Cyprian steht als Ep. 75 in der Reihe der cyprianischen Briefe.

Salbung darlegt. Die Abfassungszeit dieser beiden Schriften fällt in die Jahre 255 und 256; im nächstfolgenden Jahre (a. 257) endete Stephanus, und das Jahr darauf (a. 258) Cyprian als Blutzeuge Christi, nachdem er noch früher [1]) theilnehmend bei Papst Xystus über die Lage der römischen Kirche in der damaligen Verfolgung sich erkundiget hatte. An Papst Xystus richtete auch Dionysius Alexandrinus drei begütigende Schreiben über die streitige Angelegenheit, nebst einem vierten an den römischen Priester Philemon [2]), zweifelsohne mit glücklichem Erfolg, weil Pontius, Cyprian's Diakon und Lebensbeschreiber, den Papst Xystus einen bonus et pacificus sacerdos nannte, und der Name des Xystus in die africanischen Diptychen eingetragen wurde.

§. 331.

Da die Donatisten sich so gerne und häufig auf Cyprian's Auctorität beriefen, so unterwirft Augustinus die auf die Ketzertaufe bezüglichen Briefe desselben einer ausführlichen Besprechung, welche den Hauptinhalt seiner „sieben Bücher über die Taufe" bildet [3]). Vor Allem hebt er hervor, daß sich die Donatisten vergeblich bemühen, ihn zu dem Ihrigen zu machen, da er so entschieden an der kirchlichen Einheit festhielt, so daß er von derselben um keinen Preis lassen wollte. Gott ließ es zu, daß Cyprian in der Frage von der Giltigkeit der Ketzertaufe nicht richtig sah, auf daß die Kirche durch das Beispiel seiner Demuth und Liebe erbaut würde. Daß aber ein so heiliger Mann, wie Cyprian, um keinen Preis von der kirchlichen Einheit lassen wollte, ist ein schönstes Zeugniß für die katholische Kirche, und eine lauteste Verurtheilung des donatistischen Separatismus. Hätte Cyprian sich von der kirchlichen Einheit trennen

---

[1]) Ep. 82.

[2]) Euseb. H. E. VII, 5. 7. 9.

[3]) Augustini Libri VII de baptismo: Libb. III, IV, V, 1—23 über Cyprian's ep. 73; Lib. V, 24—27 über ep. 71; Lib. V, 28—30 über Cyprian's ep. synod. ad episcopos Numidiae; Lib. V, n. 31—39 über Cyprian's ep. 74. In Lib. VI und VII werden die auf der dritten africanischen Synode abgegebenen Äußerungen der africanischen Bischöfe durchgegangen, erklärt und berichtiget.

wollen, so würde der Ruf und Glanz seines Namens eine ungleich größere Masse von Anhängern nach sich gerissen haben, als es je einem Donatus gelingen mochte. Übrigens ist der Irrthum Cyprian's in einer Angelegenheit, die noch durch kein allgemeines Concil entschieden war, entschuldbar; und sein nachfolgendes Martyrium die herrlichste und glorreichste Sühnung seines Irrthums. Wenn er für die Kirche sein Leben gab, so würde er gewiß auch kein Bedenken getragen haben, sich einem gegen ihn entscheidenden Ausspruche derselben zu unterwerfen. Erklärte er doch auf jener Synode, in welcher sein Brief an Jubajanus vorgelesen wurde, daß der Entscheid für die Ungiltigkeit der Ketzertaufe nicht als Verdammungsspruch gegen die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht gemeint sein wolle. Seine Argumente gegen dieselbe sind freilich als verfehlt zu erachten. Daraus, daß die Ketzertaufe ein unerlaubter Act sei, folgt nicht, wie Cyprian meint, daß sie ein ungiltiger Act sei. Ebenso verfehlt ist, von einer aqua profana et sordida der Ketzertaufe zu reden. So wenig der Sonnenstrahl befleckt wird, wenn er in eine Pfütze scheint, ebenso wenig die Gnade Christi, wenn sie durch das von einem Ketzer gebrauchte Taufwasser dem Täufling applicirt wird. Cyprian hebt hervor, daß die Wiedertaufe der ketzerisch Getauften schon seit Agrippinus statthabe. Cyprianus konnte aber nicht meinen, daß hiedurch die Angelegenheit schon endgiltig entschieden sei; sonst würde er ja nicht zu wiederholten Malen Synoden berufen haben. Cyprian behauptet, es komme darauf an, ob der Empfänger des Taufsacramentes den rechten Glauben habe, oder nicht. Hier muß man unterscheiden; soweit der Empfang der Taufe zum Heile gereichen soll, ist allerdings der rechte Glaube nothwendig, die Giltigkeit der Taufe hängt aber nicht vom Besitze des rechten Glaubens ab. Sonst müßte Derjenige, welcher den wahren Glauben nach der Taufe verliert, bei seiner Wiederkehr zum wahren Glauben abermals getauft werden. Gleichwie der Nichtglaubende die ihm eingeprägte Glaubensformel im Gedächtniß hat und somit den Glaubensinhalt als Gewußtes besitzt, so besitzt der Getaufte, auch wenn er irrgläubig oder ungläubig ist, den Charakter eines Getauften. Wenn ein durch häretische oder falsche Vorstellungen entstellter Glaube das Taufsacrament irritirte, so könnte man nicht wissen, ob die Kindertaufen giltig seien; denn unmündige Täuflinge mögen mitunter mit der kirchlichen Dreieinigkeitslehre ebenso ver-

kehrte Vorstellungen verbinden, wie die gnostischen Sectirer. Und doch begnügt man sich anzunehmen, daß die getauften Kinder allmählich schon zu richtigen Vorstellungen über die kirchliche Dreieinigkeit gelangen werden. Es handelt sich bei Spendung der Taufe nicht darum, ob und was Täufer und Täufling über die christliche Dreieinigkeit denken, sondern ob die evangelische Formel, welche im Namen des Dreieinigen Gottes zu taufen befiehlt, richtig gebraucht werde [1]). Eben so unrichtig ist es, die Giltigkeit und Wirksamkeit des Sacramentes von der Gläubigkeit oder moralischen Beschaffenheit des Ausspenders abhängig machen zu wollen; die Taufe wirkt die Vergebung der Sünden in jedem Falle, mag wer immer der Täufer sein. Die Worte Christi Joh. 20, 22 galten nicht den Aposteln als solchen, sondern der Kirche, als deren Träger sie die Gewalt, die Sünden nachzulassen, empfiengen. Cyprian kam nie auf den Gedanken, die Taufacte so mancher aus seinen Mitbischöfen für ungiltig zu halten, über deren lasterhaften Geiz und schnöde Gewinnsucht er doch mitunter bittere Klage führte. Richtig ist, daß „der in der Häresie Getaufte kein Tempel Gottes wird"; dasselbe gilt aber auch von jedem lasterhaften Menschen, der innerhalb der Kirche getauft, in seinen sündhaften Gewohnheiten zu leben fortfährt. Der heilige Geist oder die Charitas kann den Getauften allerdings nur in der Kirche zu Theil werden, weil einzig die Kirche von diesem Geiste beseelt ist; dieser Geist ist aber nicht die Taufgnade selbst, sondern dasjenige, wodurch diese lebendig gemacht wird. Cyprian nennt die Kirche das geistliche Paradies; mit dieser schönen Bezeichnung ist so viel gesagt, daß man nur innerhalb der

---

[1]) Qui enim dicit, destruendum esse baptismum Christi, quando illi haeretici baptizant, consequens est ut dicat negandum esse etiam ipsum Christum, quando eum daemones confitentur. Hinc laudatus est Petrus, quando dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi: expulsi daemones, hoc ipsum dicentes: Scimus qui sis, Filius Dei. Ergo ista confessio Petro fructuosa, daemonibus perniciosa, in utrisque tamen non falsa, sed vera; non neganda, sed agnoscenda; non detestanda, sed approbanda est. Sic et baptismi veritas datur a rectis catholicis, tanquam a Petro illa confessio; datur a perversis haereticis, tanquam a daemonibus eadem ipsa confessio: illos adjuvat, hos condemnat; in utrisque tamen agnoscendo approbanda, in neutris negando violanda. De unico baptismo contra Petilianum, n. 17.

Kirche zum Heile und zur Seligkeit gelangen könne, aber nicht bewiesen, daß außer der Kirche keine wahrhafte Taufe sei. Haben sich die vier Ströme des Paradieses nicht über die Gränzen desselben in alle Welt ergossen? [1]) So gut die Häretiker das Evangelium Christi besitzen, können sie auch die Taufe Christi besitzen, obschon ihnen Keines von Beiden zum Heile gereicht [2]). Cyprian sagt, es sei Nichts davon bekannt, daß die Apostel je einen in der Häresie Getauften ohne weiters zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen hätten, ohne ihm vorher die kirchliche Taufe zu spenden; es ist aber ebenso wenig bekannt, daß sie einen Solchen wirklich wiedergetauft hätten. Cyprian meint, Häretiker könnten selbst durch das Martyrthum d. i. durch die Bluttaufe nicht zum Heile gelangen; ganz recht, weil ihnen die Charitas fehlt, ohne welche auch die Wassertaufe nicht zum Heile führt. Der Umstand, daß Paulus Jene, welche die Johannistaufe empfangen hatten, abermals taufte, beweist Nichts gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe, da er nicht im Namen Christi, und nicht in der, dem Auftrage Christi gemäßen Art und Weise taufte. Aus der Behauptung Cyprian's, daß Kirche und Taufe inseparabel mit einander verbunden seien, würde mittelbar folgen, daß der kirchlich Getaufte, indem ihm der Taufcharakter inseparabel inhärirt, niemals von der Kirche abgetrennt werden könne! Ebenso wenig ist der Grund stichhaltig, daß der Täufling in der Kirche

---

[1]) Auf den Einwurf, daß nur Eine Taufe (Eph. 4, 5) sei, antwortet Augustinus an einem anderen Orte: Plus est unus Deus quam unus baptismus; neque enim baptismus Deus est, sed ideo magnum aliquid est, quia sacramentum est Dei: et tamen ipse unus Deus etiam extra Ecclesiam ab ignorantibus colebatur. Sic ergo et unus baptismus etiam extra Ecclesiam ab ignorantibus datur. Qui dicit, fieri non potuisse, ut unus Deus et verus ab ignorantibus extra Ecclesiam coleretur, videat non quid mihi sed quid ipsi Apostolo valeat respondere dicenti: Quem vos ignorantes colitis, hunc ego annuntio vobis (act. 17, 23). O. c., n. 8.

[2]) Baptismus Ecclesiae potest esse extra Ecclesiam, munus autem beatae vitae nonnisi intra Ecclesiam reperitur: quae super petram etiam fundata est, quae ligandi et solvendi claves accepit. Haec est una quae tenet et possidet omnem sui sponsi et Domini potestatem, per quam conjugalem potestatem etiam de ancillis filios parere potest, qui si non superbiant, in sortem hereditatis vocabuntur, si autem superbiant, extra remanebunt. De baptismo contra Donatistas IV, 1.

gefragt werde, ob er der Welt entsage, welches Versprechen nicht wahr sei, wenn er außer der Kirche verharren wolle; es könnte auch ein innerhalb der Kirche Getaufter dieses Versprechen gegeben haben, und doch wäre seine Taufe nach Cyprian's Ansicht giltig [1]).

§. 332.

Auch Hieronymus vertheidiget in seinem Dialoge Adversus Luciferianos [2]) die Giltigkeit der Ketzertaufe gegen den römischen Diakon Hilarius, einen Anhänger des übereifrigen Gegners der Arianer, Lucifer von Cagliari. Hieronymus zählt die ältesten Secten auf, welche bereits in apostolischer Zeit bestanden oder bald nach derselben sich bildeten; nirgends lese man, daß die von denselben zur Kirche Übergetretenen nochmals getauft worden wären. Aus der Apokalypse ist vielmehr zu entnehmen, daß man bei den zur Kirche übertretenden Häretikern sich mit Auferlegung von Bußwerken, ohne Wiederholung der Taufe, zu begnügen habe. Die Engel der Kirchen von Ephesus, Pergamus, Thiatyra, welchen Abfall zur Häresie, Genuß von Götzenopfern u. s. w. vorgeworfen wird, werden zur Buße und Bekehrung ermahnt; es wird aber nicht anbefohlen, daß Jene, welche die Nikolaitentaufe empfangen haben, nochmals getauft werden sollen. Ambrosius erinnert den Hilarius, daß derselbe einst selber als Diakon der römischen Kirche so viele Ebioniten und Manichäer ohne Wiedertaufe in die Kirche aufgenommen habe. Warum sollte es mit den Arianern plötzlich anders gehalten werden? Hilarius gesteht in den Schriften, in welchen er die Wiedertaufe der Arianer vertheidigte, selber ein, daß die Päpste Julius, Marcus, Sylvester und deren Vorgänger sich damit begnügten, den zur Kirche übertretenden Häretikern Bußwerke aufzulegen. Die Synode von Nicäa nahm, mit Ausnahme der Anhänger Paul's von Samosata, alle Häretiker ohne Wiederholung der Taufe wieder auf.

[1]) Unter den neueren Auseinandersetzungen der Ansicht Cyprian's, und deren Beziehung zu jener des Papstes Stephanus über die Ketzertaufe, vergl. jene Hefele's Conc. Gesch. Bd. I, S. 95—107.

[2]) Opp. IV, Abth. 2, S. 289—306.

§. 333.

Lucifer von Cagliari hatte sich von den Rechtgläubigen unzufrieden abgesondert, als auf der Synode von Alexandrien a. 362 beschlossen worden war, die reumüthigen Arianer sollten, wenn sie nicht Häupter der Häresie gewesen, nicht nur in die Kirche wieder aufgenommen, sondern auch in ihren Kirchenämtern belassen, oder in dieselben wieder eingesetzt werden. Ob er förmlich Schismatiker geworden sei, oder seine Meinungsgenossen unter Berufung auf ihn eine gesonderte Partei bildeten [1], läßt sich nicht ermitteln. Rufinus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus behaupten das Erstere. Hieronymus charakterisirt in seinem schon erwähnten Dialoge die den Luciferianern geläufigen Ansichten; der Luciferianer, welchen er redend einführt, steht nicht an zu sagen, daß die ganze Welt des Teufels, und die Arianer förmliche Heiden seien, da sie doch unmöglich als Christen gelten könnten. Hieronymus begreift nicht, wie die Luciferianer unter solchen Voraussetzungen die arianische Taufe als giltig anerkennen können; denn die Meinung des Hilarius, der dieselbe verwarf, wird als eine bloße Privatansicht desselben vorgeführt, mit welcher die übrigen Genossen des Schisma nicht einverstanden waren. Wenn aber der zur Kirche zurückkehrende arianische Laie als Getaufter anerkannt wird, so begreift man nicht, weßhalb der zur Kirche zurückkehrende arianische Bischof oder Priester in dieser seiner Eigenschaft nicht anerkannt werden soll. Der Luciferianer meint, ein häretisch gewordener Bischof sei ein taubes Salz (Matth. 5, 13), das zu nichts mehr nütze sei; überhaupt sei nicht zu denken, wie ein durch was immer für Laster befleckter Priester oder Bischof geistliche Verrichtungen üben könne, da einer, der selbst Sünder ist, doch nicht die Sünden Anderer nachlassen könne, und seine Opfer nur Sacrilegien sein könnten. Aber wenn auch Sacrilegien, erwidert Hieronymus, sind seine Opfer doch so gewiß wahrhaft sacramentale Opfer, als die von ihm gespendete Taufe eine wahrhafte Taufe ist; wer seine Taufacte als giltig anerkennt, muß auch seine Opfer als sacramental gelten lassen. Dieß Letztere läugnet im Grunde der

---

[1] Vgl. über die Secte der Luciferianer Augustin. de agone christ. c. 30; in Psalm. 57, n. 39; de haer. ad Quodv., c. 81.

Luciferianer selber nicht, wenigstens nicht ausdrücklich; er sagt nur, ein lasterhafter, häretischer Bischof könne Anderen nicht den heiligen Geist ertheilen, wenn er selbst desselben beraubt ist. Dieß würde aber auch in Beziehung auf die arianische Taufe gelten; reiniget das Taufwasser nicht in Kraft des heiligen Geistes? Verleiht der arianische Täufer nicht auch in der von ihm giltig gespendeten Taufe den heiligen Geist? Der Luciferianer wendet ein, daß der heilige Geist den Getauften erst durch den Bischof mittelst Handauflegung gespendet werde. Dieser Brauch einer nachträglichen Handauflegung — erwidert Hieronymus — ist erst nachträglich in Übung gekommen, nicht um die sacramentale Giltigkeit der Taufe zu bewirken, sondern um den Bischof in seiner kirchlichen Bedeutung entschiedener hervortreten zu lassen. Oder sollten Jene, welche, von Diakonen und Priestern getauft, dem Bischofe nicht vorgestellt werden, ungiltig getauft sein? Also ist auch dieser Einwand unhaltbar. Der Luciferianer gibt zuletzt selber zu, daß er weniger aus objectiven rein sachlichen Gründen, als vielmehr aus Eifer für die pflichtgemäße Heiligkeit der Heilsorgane der Kirche sich gegen die Anerkennung der arianisch gewesenen Bischöfe sträube. Hieronymus hebt den am Abfall katholischer Bischöfe genommenen Anstoß hinweg, indem er hervorhebt, daß die vermeintlich Abgefallenen eigentlich nur durch listig täuschende Formeln auf der Synode zu Rimini von den eigentlichen, und hartnäckig der kirchlichen Orthodoxie widerstrebenden Arianern hintergangen worden seien, und insofern immerhin billigen Anspruch auf milde und schonende Beurtheilung und Behandlung haben. Es wäre unkluge und lieblose Härte, sie schlechthin und für immer ihrer Würde verlustig zu erklären und hiedurch allenfalls dem Arianismus erst recht sicher in die Arme zu treiben, und darin verhärten zu machen.

§. 334.

Wenn rigoristische Schismatiker sich an der zeitlichen Unvollkommenheit der dießseitigen Kirche stießen, und darüber an dem Begriffe der allgemeinen, sichtbaren Kirche irre wurden, so wurde der seichten Flachheit hin und wieder das äußere Kirchenthum mit seinen Bräuchen und Übungen zum Gegenstande des Anstoßes, in welchem sich letztlich nur die Abneigung gegen jede begeisterte

Kundgebung christlicher Pietät und Innigkeit enthüllte. Zu den Leuten dieses Schlages gehörte jener Presbyter aus Barcelona, welcher nach des Hieronymus Bemerkung κατ' ἀντίφρασιν Vigilantius hieß, da er vielmehr Dormitantius hätte heißen sollen [1]. Vigilantius warf den kirchlichen Gläubigen vor, daß sie die Martyrer anbeten, daß sie mit einem kleinen Gefäß voll Asche unverständigen Cult treiben, die Reliquien der Martyrer in kostbare Stoffe einhüllen, daß sie die Seelen der Martyrer, die im Himmel mit Christus thronen, an den Gräbern suchen, und ihren Fürbitten eine besondere Kraft beilegen; er bestreitet die Wunder, die an ihren Gräbern noch immerfort geschehen sollen, und eifert gegen die Unfüge und sittlichen Ausartungen, welche mit dem nächtlichen Gottesdienste in Martyrerkirchen sich zu vergesellschaften pflegen. Hieronymus geißelt ihn dafür scharf in seiner Schrift Adversus Vigilantium [2], welche nebstdem noch einige andere, später zu erwähnende Puncte zur Sprache bringt. Quis enim, o insanum caput — läßt Hieronymus seinen Gegner an — aliquando Martyres adoravit? Hat man sie je für Götter ausgegeben, oder als solche verehrt? Oder sollte das Betreten der Apostelkirchen ein Sacrilegium sein? Und ist der römische Bischof ein Götzendiener, weil er auf einem über den Gräbern der Apostel erbauten Altar das Opfer darbringt und ihre Gräber als Altäre ehrt? Alle Bischöfe der Christenheit ehren die in Tücher gehüllten Überreste von Leibern heiliger Gotteszeugen, ohne sich darum zu kümmern, daß der Schenkwirth Vigilantius damit nicht einverstanden ist. Oder sollte man etwa die Asche der Heiligen in den Koth streuen, und dafür den in weinseliger Trunkenheit eingeschlafenen Vigilantius adoriren? Wenn die Verehrung der Reliquien sacrilegisch und thöricht ist, so muß Vigilantius auch den Kaiser Constantin anklagen, welcher die Reliquien der Heiligen Andreas, Lukas und Timotheus nach Constantinopel übertragen ließ; er muß den Kaiser Arcadius anklagen, welcher unter Zuströmen unzähliger frommer Christen die Gebeine des heiligen Samuel aus Judäa nach Thracien bringen ließ. Daß die Seelen der Martyrer an den Grabstätten ihrer Leiber nicht zugegen seien, beweist nichts gegen die Verehrung der Reliquien, und

---

[1] Vgl. Hieron. ep. 37 (ad Riparium) Opp. IV, Abth. 2, S. 278 ff.

[2] L. c., p. 280—289.

ist zudem unwahr, da es Offenb. 14, 4 ausdrücklich heißt: Sequuntur agnum quocunque ierit. Vigilantius läugnet die Kraft der Fürbitten der aus dieser Zeitlichkeit abgeschiedenen Martyrerseelen; nur die hier auf Erden lebenden Gläubigen könnten sich wechselseitig durch ihre Fürbitten unterstützen, die Martyrer wären nicht einmal in ihren Gebeten um Rächung ihres unschuldig vergossenen Blutes erhört worden. Kann man unsinniger schwätzen als Vigilantius? Wenn Gott die Gebete der auf Erden Lebenden erhört, sollte er die zur Vollendung und Glorie Gelangten nicht erhören wollen? Ein Moses, ein Apostel Paulus, welche hier auf Erden so wirksam beteten, sollten jetzt als himmlische Beter von Gott nichts für uns erlangen können? Melior igitur erit Vigilantius canis vivens, quam ille leo mortuus? Vigilantius beruft sich für seine Meinung auf ein, unter Esdras' Namen gehendes apokryphes Buch; wie er denn bei einer anderen Gelegenheit auch ein apokryphes salomonisches Buch citirt. Wer wird aus den unlauteren Quellen apokrypher Bücher, den Zufluchtsmitteln und Armarien der Häretiker, schöpfen wollen! Von der Mißachtung der Martyrerreliquien ist kein allzuweiter Schritt zur Verwerfung der Martyrien selber — eine grobe Verirrung, welche Tertullian in seiner Scorpiace an den gnostischen Cajanern geißelt. Vigilantius beschwert sich über die Wachslichter, die am hellen Tage zu Ehren der Reliquien angezündet werden. Möchte er doch die symbolische Bedeutung des Lichtes würdigen lernen [1]), und nebenbei sich erinnern, daß Christus seinen Jüngern das Ärgerniß verwies, das sie an dem Weibe nahmen, welches sein Haupt und seine Füße salbte! Die sittlichen Ausschreitungen, welche aus Anlaß der Vigilienfeier der Martyrerfeste vorkommen, fallen nicht den andächtigen Verehrern der Martyrer zur Last; was leichtsinnige Menschen treiben, kann nicht der Religion als Schuld aufgebürdet werden. Sonst müßte man auch die Ostervigilien abschaffen, weil während dieser ähnliche üble Dinge hin und wieder vorkommen. Schal und nichtssagend ist die Art, wie Vigilantius die Glaubwürdigkeit der Wunder, die durch die Reliquien gewirkt wurden, bestreitet; er meint, solche Wunder wären gar nicht an der Zeit, da sie nicht mehr den Zweck haben könnten, ungläubige Heiden zu bekehren. Nicht die Bekeh-

---

[1]) Matth. 25, 4; Luk. 12, 35; Psalm 118, 105.

rung der Ungläubigen, sondern der Umstand, daß Gott durch ein Häufchen Asche oder Gebeine so Wunderbares geschehen läßt, ist Dasjenige, was zumeist vom Standpuncte des Glaubens in Betracht kommt; und unter diesem Gesichtspunct werden die Wunder durch Reliquien, als Zeugnisse der wunderbaren Macht Gottes, niemals unter die überflüssigen Dinge gehören, weil sie jederzeit zur Erbauung der Gläubigen dienen werden. Nebstbei sind diese Wunder eine Qual für die bösen Geister, und dieß mag Ursache sein, weßhalb Vigilantius, von einem solchen Geiste besessen, die Wunder durch Reliquien nicht vertragen mag [1]).

§. 335.

Mit der Reliquienverehrung steht die Bilderverehrung im Zusammenhange, welche gleich jener aus dem kirchlichen Cultleben naturwüchsig sich herausbildete, und ein vorzüglichster Gegenstand der Volksandacht war. Gregor d. Gr. faßte das kirchliche Bilderwesen als Mittel der religiösen Belehrung und Erbauung des christlichen Volkes auf, und verwies es dem Bischofe Serenus von Massilia [2]), als dieser in unüberlegtem Eifer gegen gewisse Mißbräuche, die im Bilderdienste vorkamen, Bilder und Statuen wegschaffen und vernichten ließ, statt das Volk über die rechte Art der

---

[1]) Spiritus iste immundus qui haec te cogit scribere, saepe hoc vilissimo tortus est pulvere; imo hodieque torquetur, et qui in te plagas dissimulat, in ceteris confitetur. Nisi forte in morem gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii has praestigias daemonum esse confingas, et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta. Do consilium, ingredere basilicas martyrum, et aliquando purgaberis: invenies ibi multos socios tuos, et nequaquam cereis Martyrum, qui tibi displicent, sed flammis invisibilibus combureris: et tunc fateberis quod nunc negas, et tuum nomen, qui in Vigilantio loqueris, libere proclamabis, te esse aut Mercurium propter nummorum cupiditatem, aut Nocturnum propter Plauti Amphitryonem, quo dormiente in Alcmoenae adulterio duas noctes Jupiter copulavit, ut magnae fortitudinis Hercules nasceretur; aut certe Liberum patrem pro ebrietate et cantaro ex humero pendente, et semper rubente facie et spumantibus labiis, effrenatisque conviciis. O. c., p. 286.

[2]) Epistt. Lib. IX, ep. 105; XI, ep. 13.

Bilderverehrung zu belehren. Serenus habe durch sein ungestümes Handeln das Volk nicht erbaut, sondern geärgert und von sich abwendig gemacht. Dem Inclusus Secundinus schickt Gregor auf dessen Begehren die Bilder Christi, der heiligen Jungfrau und der Apostelfürsten Petrus und Paulus, unter Äußerungen des Wohlgefallens über das Verlangen des Secundinus. Er erkennt darin eine fromme Sehnsucht des Gemüthes nach der Nähe Derjenigen, welche Secundinus in Bildern vergegenwärtiget sehen will; die bildliche Vergegenwärtigung ist aber andererseits wieder ein Mittel, die Sehnsucht nach der geistigen Gemeinschaft mit Christus und den Heiligen zu beleben. Wenn wir uns vor dem Bilde des Heilandes auf die Kniee werfen, so gilt dieser Act der Verehrung nicht dem Bilde als solchem, als ob dieses selbst eine Gottheit wäre, sondern Demjenigen, der durch das Bild dargestellt ist; und je nachdem dieser oder jener Moment aus dem Leben und Wirken Christi dargestellt ist, machen wir die Geheimnisse der Menschwerdung, des Leidens, der glorreichen Auferstehung und Verherrlichung Christi zum Gegenstande betender Betrachtung.

Neben Gregor d. Gr. sind noch zwei andere zeitgenössische Apologeten des Bilderdienstes zu erwähnen, der Bischof Leontius von Neapolis auf Cypern, und der Erzbischof Johannes von Thessalonicä, aus deren Schriften Fragmente in den Acten der zweiten Nicänischen Synode enthalten sind. Leontius bekämpft [1]) die Einwürfe eines Juden gegen die christliche Bilderverehrung aus den Schriften des A. T. Gott selber befahl [2]), daß zwei Cherubsstatuen gegossen werden, und das Propitiatorium beschatten sollten. Ezechiel schaute im Geiste (c. 41) einen Tempel voll von Bildern lebender Wesen, Palmen, Löwen, Menschen, Cherubim. Die Christen beten nicht das Holz der Statuen an; gälte die Verehrung dem Holze, so brauchten sie es nicht zu Statuen zu formen. Wir Christen ehren im Kreuzesbilde Denjenigen, der daran hieng und starb; gleichwie die Unterthanen im Siegel des Kaisers den Kaiser selber ehren. Wie Kinder ihre besondere Pietät denjenigen Gegenständen zuwenden, welche sie an den fernweilenden Vater erinnern, so verehren wir

---

[1]) Ex quinto Leontii sermone pro Christianorum apologia contra Judaeos ac de imaginibus Sanctorum. Nicaen. II, act. 4 (Labbe VIII, p. 883).

[2]) 2 Mos., c. 25.

Christen diejenigen Gegenstände und Orte, welche uns an Christus lebhaft erinnern, seine Geburtsstätte, sein Grab, die Orte, an welchen er wandelte, saß und lehrte; allerorten, in Kirchen und in Häusern, auf öffentlichen Plätzen und im abgeschiedenen Kämmerlein wollen wir uns die Erinnerung an ihn gegenwärtig halten, weben sein Bild den Kleiderstoffen ein, graben das Kreuz in häusliche Geräthschaften ein, damit allüberall und in allen Dingen sein Andenken uns gegenwärtig bleibe. Wie der Jude, der das Buch des Gesetzes adorirt, nicht den Buchstaben des Buches, nicht dem Pergamente oder der Tinte, mit welcher die Buchstaben geschrieben sind, sondern Gottes Worte seine Ehrfurcht zollen will, so adoriren wir in den Bildern Christi nicht Stoff oder Farbe, sondern Christum selbst. Wie Jakob den blutigen Rock seines vielgeliebten Sohnes Joseph küßte und vor sich hinlegte, um ihn immerfort betrachten zu können, so umgeben wir Christen uns mit den Bildern Christi, der Apostel und Martyrer. Jakob adorirte die Spitze des Stabes Joseph's (Hebr. 11, 21), nicht um das Holz, sondern um Joseph zu ehren; Abraham beugte sein Knie bis auf die Erde vor jenen abgöttischen Menschen, welche ihm eine Grabstätte verkauften; Jakob segnete den abgöttischen Pharao, fiel vor Esau auf die Knie u. s. w. Die Idololatrie, welche der Jude der christlichen Heiligenverehrung vorwirft, streitet gegen das innerste Wesen des Christenthums und der Heiligenverehrung. Diese wird ja gerade denjenigen Personen gezollt, welche durch ihren standhaften Muth als Sieger über das abgöttische Heidenthum sich bewährt haben. Der Jude sagt, Gott verbiete, eine Creatur anzubeten. Wenn damit die Adoration geschaffener Dinge und Personen verboten sein soll, warum heißt es denn im A. T.: Exaltate Dominum Deum nostrum, et adorate scabellum pedum ejus quoniam sanctum est? (Psalm 98; vgl. Jesai. 66, 1.) Aus diesen Worten des Psalmes geht aber zugleich hervor, daß heilige Personen und Gegenstände zuhöchst nicht um ihrer selbst willen geehrt werden, sondern Gott in ihnen verherrlichet werden soll. Man sieht es als ein schweres Verbrechen an, die Statue oder das Bild des Kaisers zu verunglimpfen, man findet es geziemend, daß der Kaiser in seinem Bilde geehrt werde. Gott ist auch durch Bilder repräsentirt; jeder Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen, und heilige Menschen sind überdieß durch die ihnen einwohnende Gnade des heiligen Geistes Tempel Gottes. Demgemäß

sollten sich die Juden schämen, daß sie, welche ihre eigenen, und fremde Könige adorirten, den Christen Idololatrie vorwerfen wollen. Findet sich etwa im christlichen Heiligencultе Etwas von jenem idololatrischen Apparate, welchen die Juden, weil sie zeitweilig Jehova untreu wurden, zum Culte fremder Götzen verwendeten — jene Schlächtereien von Thieren und Menschen, jene Fettdämpfe, Blutlachen u. s. w.? Die Juden haben keine Ursache, sich an der Verehrung heiliger Gegenstände, des Kreuzes, der Gebeine, der Altäre zu stoßen. Auch die Schriften des A. B. erzählen, wie Gott seine wunderbare Macht an Bäumen und Stäben bethätigte. Wer weiß nicht von den paradiesischen Bäumen des Lebens und der Erkenntniß, vom Stabe Mosis, von der Ruthe Aaron's, vom Stabe des Elisäus? Wem ist unbekannt, daß die Juden die Gebeine Joseph's aus Ägypten mit sich nahmen? Wer weiß nicht von dem Steine, welchen Jakob salbte und dadurch zum Altare Jehova's weihte?

Ähnliche Erörterungen finden sich in einem kurzen Fragmente aus der Schrift des Johannes von Thessalonicä [1]), welcher unter Anderem, um die durch Bilder gewirkten Wunder glaubhaft zu machen, an die eherne Schlange erinnert, durch deren Berührung die Juden von den Folgen des Schlangenbisses geheilt wurden.

§. 336.

Das alttestamentliche Bilderverbot war ein Hauptargument der geistlichen Rathgeber und Werkzeuge Leo's des Isauriers, mit welchem die Epoche der bilderstürmenden byzantinischen Kaiser begann. Zu jenen Rathgebern und Helfern gehörten die Bischöfe Constantin von Nakolia (in Phrygien), Thomas von Claudiopolis, und der Erzbischof Theodosius von Ephesus. Die beiden ersteren lernen wir aus mehreren Schreiben des Patriarchen Germanus von Constantinopel kennen, welche den Acten der zweiten allgemeinen Synode von Nicäa einverleibt sind. Eines dieser Schreiben ist an Johannes von Synnada, den Metropoliten des Constantin von Nakolia ge-

---

[1]) Ex disputatione inter Judaeum et Christianum. Enthalten in Nicaen. II, actio 5, Labbe VIII, p. 1003.

richtet [1]). Wir erfahren aus demselben, daß der Metropolit Johannes von einer Reise Constantin's nach Constantinopel Anlaß nahm, an den Patriarchen Germanus zu schreiben, und ihn über die bilderfeindliche Gesinnung Constantin's in Kenntniß zu setzen. Demzufolge unterredete sich Germanus mit Constantin über die Bilderverehrung, und machte ihm bemerklich, daß dieselbe nicht als Verehrung oder Anbetung der Werke von Menschenhänden gemeint sei, und daß die den Heiligen in ihren bildlichen Darstellungen erwiesene Ehre zuhöchst auf den dreieinigen Gott zurückgehe; daß man die Ehre, die den Heiligen erwiesen werde, nicht verwechseln dürfe mit der Anbetung, die Gott allein gezollt wird; auch der Prophet Nathan warf sich vor König David auf die Knie, Niemand wird sagen, er hätte den König David angebetet. Den Juden wurde verboten, ein Bild des unsichtbaren Gottes zu machen; Christus aber ist als menschgewordener Gott ein sichtbarer Gott geworden, und die bildliche Darstellung Christi so gewiß berechtiget, als Christus nicht bloß einen Scheinleib, sondern einen wahrhaften Menschenleib hatte. Ebenso berechtiget sind die bildlichen Darstellungen der Gottesmutter, der Apostel, Martyrer und übrigen Heiligen. Wir beten weder die Heiligen, noch ihre Bilder an, sondern vergegenwärtigen uns in den Bildern die Tugenden der Heiligen; wir rufen ihre Fürbitte an, nicht als ob wir sie für die Urheber unseres Heiles hielten, sondern weil wir glauben, daß sie an unseren Geschicken theilnehmen, und daß ihre Fürbitten Gott wohlgefällig, und darum auch wirksam seien. — Constantin erklärte sich, wie Germanus am Schlusse seines Briefes an den Metropoliten Johannes bemerkt, mit dem Gesagten einverstanden, und versprach feierlich, in Zukunft nichts sagen oder thun zu wollen, wodurch das gläubige Volk geärgert und der kirchliche Friede gestört werden könnte. Er hielt aber, wie wir aus einem weiteren, an ihn gerichteten Briefe des Germanus sehen [2]), sein Versprechen nicht, unterschlug das eben vorgeführte Schreiben an Johann von Synnada, das ihm Germanus mitgegeben hatte, und hielt sich von seinem Metropoliten ferne, angeblich aus Furcht, von ihm verfolgt zu werden. Demgemäß belegte ihn der Patriarch mit dem Banne

---

[1]) Vgl. Conc. Nicaen. II, actio 4, bei Labbe VIII, p. 939—954.

[2]) Conc. Nicaen. II, actio 4, L. c., p. 945.

für so lange, bis er den Brief an Johannes ausgeliefert haben würde.

Ausführlicher, als in seinem Briefe an den Metropoliten Johannes, äußert sich Germanus über die Bilderverehrung in seinem Schreiben an Thomas von Claudiopolis[1]), welches eine wohlgeordnete, schwungreiche Auseinandersetzung des in Rede stehenden Gegenstandes enthält, und denselben mit Beziehung auf die Observanzen und den Christen feindseligen Vorurtheile der Juden, Heiden, Saracenen beleuchtet. Juden und Heiden werfen den Christen Idololatrie vor; die Juden vergessen, daß ihre Väter trotz strengster Verbote dem Götzendienste anheimfielen, die Heiden übersehen, daß das Wesen ihrer Religion Abgötterei sei; die Saracenen erweisen einem leblosen Steine, den sie Chobar nennen, göttliche Ehren, abgesehen von anderen läppischen und thörichten Bräuchen, die bei ihnen zu treffen sind. Die christliche Lehre schließt durch ihren geistigen Gottesbegriff die Möglichkeit der Idololatrie geradezu aus, und verhält sich zu derselben, wie das lautere Licht zur schwarzen Finsterniß; die sichtbaren und geschaffenen Dinge geben nach der Lehre des Weltapostels der Majestät und Glorie des ewigen, unsichtbaren Gottes Zeugniß. Demgemäß wird auch durch die christliche Bilderverehrung die heidnische Idololatrie geradezu negirt. Die Christen beten nicht den todten Stoff an, noch ein im Stoffe bildlich dargestelltes Geschöpf; sie werden durch die Heiligenbilder nicht an die Schandthaten der heidnischen Götter, sondern vielmehr an die Tugenden Derjenigen erinnert, welche der heidnischen Superstition und Unsitte heldenmüthig widerstanden sind, und hiedurch zum lebhaften Preise Gottes ermuntert, zur feurigen Gottesliebe entflammt Wenn die Juden durch einen hyacinthenen Faden in den Fimbrien ihrer Gewänder an das Gesetz Gottes beständig erinnert wurden, warum sollten nicht auch die Christen durch die Bilder an die heiligen Wahrheiten ihres Glaubens erinnert werden? Die bildliche Darstellung Christi bezeugt die Wahrhaftigkeit seiner Menschwerdung, und befestiget in uns die gläubige Erinnerung an das heilige Mysterium der Menschwerdung mit allen seinen Gnaden und Segnungen. Das Bild der glorreichen Gottesmutter ist dem gläubigen Volke von Alters her theuer, und die ihm gezollten Ehren wurden

[1]) L. c., p. 947—966.

von der Kirche stets gebilliget. Die vom göttlichen Geiste geleitete Kirche hat doch sonst Dingen von viel geringerem Belange ihre schärfste Aufmerksamkeit zugewendet, und gerügt, was zu rügen war, um den Glanz ihrer Reinheit ungetrübt und unbefleckt zu bewahren; kann man annehmen, daß ihr, wenn die Bilderverehrung Idololatrie wäre, dieß entgangen sein würde? Die alttestamentlichen Verbote wollen nur den Begriff der reinen Geistigkeit Gottes einschärfen, und vor dem Cult heidnischer Gottheiten behüten. Das Christenthum ist mit dem das Alter der geistigen Unmündigkeit repräsentirenden Judenthum nicht auf gleiche Stufe zu stellen; die Versuchung oder Gefahr des Zurücksinkens in die heidnische Idololatrie ist im christlichen Weltalter nicht mehr vorhanden. Das Anzünden von Lichtern und Rauchwerk vor den Bildern ist keine heidnische Adoration, sondern hat eine symbolische Bedeutung. Gott selbst bestätiget und segnet den frommen Christenbrauch der kirchlichen Bilderverehrung, indem er durch die Bilder Christi und der heiligen Jungfrau Wunder geschehen läßt, deren Germanus mehrere aufzählt. Unter Anderem berichtet er aus der Kirchengeschichte des Eusebius, daß zu Paneas (Cäsarea Philippi) noch das Haus des blutflüssigen Weibes stehe, welches durch die Berührung des Saumes des Gewandes Christi gesund wurde. Vor der Thüre dieses Hauses steht eine eherne Statue Christi, vor welcher ein Weib auf den Knien liegend dargestellt ist; zu den Füßen der Statue wächst ein sonst völlig unbekanntes Kraut, welches sich gegen Schäden und Übel von mancherlei Art hilfreich erweist. Zu Sozopolis in Pisidien war ein Marienbild, aus dessen gemalter Hand nach der Aussage Vieler wohlriechender Salbenduft strömte.

§. 337.

Germanus sagt in seinem Schreiben an Thomas von Claudiopolis, daß ganze Städte und Provinzen wegen der Bilderangelegenheit in Aufregung seien. Von dieser Aufregung wurde auch Constantinopel ergriffen, als der Kaiser Leo in seiner eigenen Hauptstadt (s. a. 726) sich zu Gewaltschritten gegen die Bilderverehrung hinreißen ließ. Germanus stellte den Versuchen des Kaisers, ihn für die Neuerung zu gewinnen, standhaften Widerstand entgegen, und legte endlich, da der Kaiser die Vorstellungen und Mahnungen

des ehrwürdigen Mannes nicht achtete, als neunzigjähriger Greis die Patriarchenwürde nieder (a. 730). Ein Schreiben des Papstes Gregor II an ihn (c. a. 729) ist voll des Lobes und begeisterter Anerkennung seines heiligen Bekennermuthes [1]), und wiederholt zum Theile die von Germanus in den vorerwähnten Briefen, und höchst wahrscheinlich auch in der vorausgehend an den Papst gerichteten Zuschrift entwickelten Gedanken über die Bedeutung des Bilderdienstes, welcher nebstdem durch Aussprüche der heiligen Väter gerechtfertiget wird. Gregor beruft sich auf die von Germanus citirten Lehrauctoritäten der griechischen Kirche: die dem Bilde erwiesene Ehre, sagt Basilius, bezieht sich auf den im Bilde Dargestellten; der Bildergebrauch ist, wie Chrysostomus lehrt, voll Frömmigkeit.

Papst Gregor II stand dem Patriarchen Germanus kräftig zur Seite, und führte den Widerstand gegen Leo Isauricus weiter, als dieser den ihm ergebenen Anastasius zur Patriarchenwürde erhoben hatte. Wir haben zwei Schreiben Gregor's an Leo, welche die Antworten auf zwei vom Kaiser an ihn gerichtete Zuschriften enthalten. Das erste Schreiben Leo's [2]) erwähnt das große Ärgerniß, welches der Kaiser gegeben, als er durch seine Diener das Christusbild über den ehernen Thoren des kaiserlichen Palastes wegnehmen und zertrümmern ließ; Frauen aus dem Volke stürzten die Leiter um, auf welcher die Zerstörer des Bildes standen, wurden aber von den herbeieilenden Soldaten getödtet; andere Personen, welche sich an dem Vorgange betheiligten, verstümmelt, gegeißelt, des Landes verwiesen und ihre Güter eingezogen. Die Nachricht dieses Vorganges habe sich nach Italien verbreitet, und den allerschlimmsten Eindruck hervorgebracht, so daß die Longobarden Hoffnung schöpften, dem Kaiser seine italischen Provinzen entreißen zu können. Der Kaiser habe gedroht, den Papst gefangen wegzuführen, wie einst Papst Martin auf Constans' II Befehl von Rom abgeführt worden sei. Diese Drohung sei eitel, indem die Longobarden in der Nähe Roms stehen, und der Papst sich alsbald zu ihnen retten könne. Die Einwendungen des Kaisers gegen den Bilderdienst zeugen von einem völligen Verkennen der Sache. Das Verbot geschnitzter Bilder (2 Mos. 20, 4) bezieht sich auf Götzen-

---

[1]) Vgl. Concil. Nicaen. II, actio 4, L. c., p. 932 ff.

[2]) Labbe VIII, p. 651 ff.

bilder, also auf diabolische χειροποίητα, neben welchen aber das alte Testament auch andere zur Ehre und zum Dienste Gottes kennt, die Cherubim, die Bundeslade, Krug, Stab, Manna, Gesetzestafeln. Die theilweise Beschränkung des jüdischen Gebrauches religiöser Bildwerke fällt im N. T. hinweg, indem uns Christen Gott sich nicht bloß von seiner Rückseite, sondern als menschgewordener von Angesicht zu Angesicht gezeigt hat. Seine Gestalt und die Züge seines Antlitzes prägten sich der Erinnerung Derjenigen ein, die Christum sahen und mit ihm umgiengen; von allen Seiten strömten Menschen herbei, um ihn zu sehen, und diese haben ihn Anderen geschildert und abgebildet; dem König Abgar schickte Christus selber sein Bild. Wie Christi Bild, verewigten sich auch die Bilder der Apostel und Martyrer in der Erinnerung der Gläubigen, und so sind die heute in allen christlichen Kirchen gebräuchlichen Heiligenbilder entstanden. Daß wir Christen die Martyrer Götter nennen, ist eine Lüge; ebenso unwahr, daß wir Steine, Wände und Bretter verehren, oder die in und am sinnlichen Stoffe Abgebildeten wie Gott verehren. Wenn Leo sagt, er wolle, wie Ozias (Hiskias) nach 800 Jahren die eherne Schlange aus dem Tempel warf (4 Kön. 18, 4), nach 800 Jahren die Bilder aus der Kirche werfen, so verurtheilt er sich selbst, und stellt sich in eine Reihe mit den Gott mißfälligen Herrschern Israels (2 Chron. 26, 16 ff.). Leo verfehlt sich schwerer, als irgend einer der früheren Ketzer; diese irrten in Dingen, die ihrer Natur nach dunkel sind, Leo aber bekämpft und verfolgt eine Sache, für welche das natürliche, unbefangene Gefühl spricht, und macht sich kein Bedenken daraus, die Kirche ihrer Zierde zu berauben, den Kirchenfrieden zu stören, und in Nachahmung der Barbaren (Chalif Jezid) die frommen Gefühle des christlichen Volkes auf's Gröbste und Schwerste zu verletzen. — Wäre der Gebrauch der Bilder widerchristlich — bemerkt Gregor in seinem zweiten Schreiben an Leo [1]) — so würde er auf einem der früheren Concilien verurtheilt worden sein; statt dessen brachten aber die Bischöfe selber auf die Concilien Bilder mit, da kein frommer Mann ohne solche Erinnerungszeichen sich auf eine Reise begibt. Was würde der Kaiser sagen, wenn man ihn seines kaiserlichen Schmuckes berauben wollte, wie er die Kirche ihres Schmuckes beraubt hat!

[1]) Labbe VIII, p. 667 ff.

§. 338.

Neben Germanus und den Päpsten Gregor II und Gregor III [1]) ist Johannes von Damask unter den ersten Vertheidigern der Bilderverehrung zu nennen. Johannes Damascenus war, als er seine „drei Vertheidigungsreden zu Gunsten der christlichen Bilder" [2]) abfaßte, noch nicht Mönch und Priester, sondern lebte am Hofe des Chalifen, der über Syrien herrschte. Johann's Biograph, der Patriarch Johann von Jerusalem [3]), behauptet, Leo Isauricius habe, um sich für des Damasceners Streitschriften zu rächen, dem Chalifen einen unterschobenen Brief gesendet, welcher den Antrag enthielt, dem byzantinischen Kaiser die Stadt Damaskus verrätherisch in die Hände zu liefern. Der Chalif habe, durch den Brief getäuscht, dem vermeintlichen Verräther die rechte Hand abhauen lassen, welche jedoch in der folgenden Nacht auf die angerufene Fürbitte der heiligen Jungfrau wieder angewachsen sei; der Chalif sei hiedurch zur Erkenntniß der Unschuld des frommen Mannes gelangt, und habe ihn wieder in seine früheren Ehren einsetzen wollen, dieser sei jedoch zu längerem Bleiben in Damask nicht zu bewegen gewesen, sondern nach Palästina gegangen, um sich unter die Mönche der Laura des heiligen Sabas aufnehmen zu lassen.

Der Inhalt der Reden Johann's von Damask ist derselbe, wie jener der vorausgegangenen Vertheidigungsschriften: die Zuläßigkeit bildlicher Darstellungen Christi, Mariä und anderer heiliger Personen, die Erbaulichkeit und Nützlichkeit solcher Darstellungen, Unterschied zwischen Verehrung und Anbetung, Rechtfertigung des kirchlichen Bilderwesens aus der heiligen Schrift und den Lehren der Väter. Die erste der drei Reden wurde bei Beginn des Bilderstreites abgefaßt, die beiden folgenden nach Abdankung des Germanus. Johannes Damasc. geht auf den Begriff des Bildes zurück, und unterscheidet fünf [4]), in der dritten Rede sechs Arten von Bildern [5]).

---

[1]) Über Gregor's III Bemühungen bei Kaiser Leo zu Gunsten der Bilder vgl. Hefele Conc. Gesch. III, S. 374 u. 375.

[2]) *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας.* Opp. I, p. 307 — 390.

[3]) Vita Joannis Damasceni, c. 14 in Joann. Damasc. Opp. I, p. IX.

[4]) Or. I, c. 9 — 13.

[5]) Or. III, c. 17 — 23.

Bild ist Darstellung eines Objectes durch ein ihm ähnlich Gemachtes, aber doch zugleich auch in irgend einer Weise vom Objecte Verschiedenes. Das vollkommenste Bild oder Abbild, welches dem abgebildeten Objecte in keinerlei Weise unähnlich ist, ist das ewige Wort des göttlichen Vaters. Eine andere Art von Bildern sind die in Gott unveränderlich existirenden Urbilder der geschaffenen Dinge. Daran reihen sich in dritter Ordnung die Verbildlichungen unsichtbarer Wesen, welche durch das Mittel der Verbildlichung der menschlichen Vorstellung nahe gerückt werden sollen, wie seinerseits der Mensch selber als Ebenbild des dreieinigen Gottes und Beherrschers der Welt eine bildliche Bedeutung hat. Eine andere Klasse von Bildern sind die alttestamentlichen Vorbilder der christlichen Heilsökonomie; eine letzte Klasse die Monumente als Mittel der Verewigung geschichtlicher Erinnerungen, wohin die schriftliche Rede und die mit Pinsel und Meißel unternommenen Darstellungen gehören. Dem der Schrift nicht kundigen gläubigen Volke vertreten die christlichen Bilder die Stelle schriftlicher Belehrung und Unterweisung; sie sind nebstdem eine stete Mahnung an die Gnaden und Wohlthaten der göttlichen Führung und Fürsorge zum Heile und zur Beseligung der Menschen. In diesem Sinne sind bereits die alttestamentlichen Cultobjecte: Bundeslade, Aaronsruthe u. s. w. aufzufassen, woraus zugleich erhellt, daß das alttestamentliche Bilderverbot nicht in jenem starren, unerleuchteten Sinne aufgefaßt werden dürfe, wie es von Seite der Bilderverächter geschieht. Darstellungen des unsichtbaren Gottes in seiner reinen Geistigkeit sind allerdings auch auf christlichem Standpuncte nicht zuläßig; anders aber verhält es sich mit bildlichen Darstellungen des menschgewordenen Sohnes Gottes, und nebstdem sollen auch die Heiligen der ihnen gebührenden Ehre in der Erinnerung der Menschen nicht entbehren (1 Kön. 2, 30; Gal. 4, 7; Röm. 8, 17). Um den Vorwurf der Heiligenanbetung und Bilderanbetung abzuwehren, ist es nothwendig, die verschiedenen Arten von *προσκύνησις* zu unterscheiden. Es gibt eine *προσκύνησις κατὰ τὸν τρόπον τῆς δουλείας* — ferner *κατὰ θαῦμα* (Bewunderung), *κατὰ τρόπον εὐχαριστίας* (Danksagung), *κατὰ ἔνδειαν* (Bitte), *κατὰ τρόπον μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως* (Reue und Schuldbekenntniß). Alle diese Arten der *προσκύνησις* zusammengenommen constituiren die *λατρεία*, die als solche nur Gott gebührt; Geschöpfe können nur insofern Gegenstand, nicht der

λατρεία, sondern der προςκύνησις sein, als sie, wie die Heiligen, Gott in sich haben (3 Mos. 31, 12; 2 Kor. 6, 16), oder sonst in irgend welcher Weise und in irgend welchem Grade an der göttlichen Glorie Antheil haben; zuletzt und zuhöchst wird in ihnen nur Gott geehrt. So hatten z. B. die Apostel an der Wundermacht Christi Antheil, indem wie durch Christi, so auch durch ihren Schatten, ihre Schweißtücher, Gürtel Kranke geheilt wurden (Apgsch. 19, 20). Nicht bloß Personen, sondern auch Sachen, Orte, Geräthschaften können als δοχεῖα der göttlichen Macht und Wirksamkeit Object der προςκύνησις sein; dahin gehören Sinai, Nazaret, Krippe und Stall zu Bethlehem, Kreuzesholz, Nägel, Schwamm, Rohr, Lanze, Schweißtuch, ungenähter Rock Christi, Grabstein, Berg Sion, Gethsemane u. s. w. Ferner sind alle gottgeweihten Gegenstände der kirchlichen Andacht und Erbauung verehrungswürdig: Evangelienbücher und sonstige heilige Bücher, Kelche, Weihrauchfässer, Leuchter, Altartische u. s. w. Gott rächte die Entweihung heiliger Geräthe als ein Sacrilegium (Dan. 5, 28). Eine vierte Klasse verehrungswürdiger Objecte sind die von den Propheten geschauten Bilder und die prophetischen Symbole des A. T., ferner Kreuze, Bilder Christi und seiner heiligen Mutter, sowie der übrigen Diener Gottes. Eine weiter folgende Art der προςκύνησις ist jene, welcher gemäß wir Menschen als Ebenbilder Gottes, als Kinder der Gnade und nach den Rücksichten und Geboten wechselseitiger Verpflichtung ehren; und endlich ist auch noch die Verehrung, welche von den Unterthanen dem Fürsten, von Dienern und Schützlingen dem Herrn und Wohlthäter gezollt wird, im Besonderen hervorzuheben. Demgemäß erscheint die christliche Bilderverehrung nur als eine specielle Abtheilung in dem Systeme jener Acte der Verehrung, zu welchen wir durch Gründe religiöser Pietät verpflichtet sind, und der byzantinische Kaiser hat sich einen groben Eingriff [1]) in die heiligen Angelegenheiten der Gottesverehrung zu Schulden kommen lassen, da er als

[1]) Die Unrechtmäßigkeit dieses Eingriffes wird motivirt durch Verweisung auf Matth. 22, 21; 1 Kor. 12, 28; Hebr. 13, 7. 17; 1 Chron. 28, 3 u. s. w. Von dieser Seite behandelt wurde die Vertheidigung des Bilderdienstes zum Kampfe gegen die Prätensionen der byzantinischen Cäsareopapie, und dieß ist die im ganzen Verlaufe des Kampfes entschieden hervortretende politische Bedeutung desselben.

roher Bilderstürmer auftrat. Warum sollte das Bild Dessen, der am Kreuze gehangen, nicht ebenso sehr, wie Kreuz, Lanze und andere Werkzeuge des Leidens Christi, Gegenstand der Verehrung sein? Der Herr pries die Augen Jener selig, welche schauen, was viele Propheten schauen zu können vergebens sich gesehnt haben; und wir wünschen zu sehen, wie und soweit uns zu sehen möglich ist. Wir sehen wie in einem Spiegel und Räthsel und Bilde, und werden selig gepriesen. Gott war der Erste, der ein Bild machte, indem er den Menschen nach seinem Bilde schuf. Abraham, Moses und alle Propheten haben Bilder Gottes, aber nicht sein Wesen gesehen. Der feurige Busch war ein Bild der heiligen Jungfrau. Wenn nun der Ort, wo Moses dieses Bild sah, ein heiliges Land war, wie viel mehr mußte das Bild selbst heilig, ja allerheiligst sein! Allerdings wurden den Juden Bilder verboten; aber aus keinem anderen Grunde, als jenem, aus welchem ihnen die den Christen verbotene Ehescheidung erlaubt wurde — nämlich wegen ihrer rohen Unreife und Sinnlichkeit. Christus sagt, wer beim Tempel schwöre, schwöre auch bei Demjenigen, der im Tempel wohnt; mit demselben Rechte kann man sagen, wer bei einem Bilde schwört, schwöre bei Demjenigen, welcher durch das Bild vorgestellt ist. Daß übrigens das alttestamentliche Bilderverbot nicht unbedingt galt, ist sattsam aus Hebr. 8, 4 ff. zu entnehmen. Man sage nicht, die Verehrung gottgeweihter Gegenstände sei abgöttischer Cult der Materie. Nicht die Materie, sondern den Urheber der Materie ehren wir, der es nicht verschmäht hat, selber einen sinnlichen, materiellen Leib anzunehmen, und die Materie durch seine Kraft und Gnade geheiliget hat. Ist das Kreuzesholz nicht durch Christi Blut, von welchem es überströmt wurde, geheiliget worden? Ist das Grab Christi nicht durch Christi Leichnam heilig geworden? Sind die eucharistischen Opfergaben, nämlich Fleisch und Blut Christi, nicht auch Materie? Man müßte sonach den ganzen christlichen Gottesdienst aufheben, wenn man, um die Materie nicht anbeten zu müssen, den Bilderdienst abschaffen wollte. Und warum sollte der Stoff, dem eine höhere Weihe und Bestimmung zu Theil geworden, von der Theilnahme an der Ehre, die dem Heiligen als solchem gezollt wird, ausgeschlossen sein? Ist denn die Materie nicht gut, ist sie nicht Gottes Werk, oder ist sie Gottes unwerth? Vgl. dagegen 2 Mos. 31, 1 ff.; 35, 4 ff. Oder sollte wegen des alttestamentlichen Bilderverbotes

kein christliches Bild existiren? Dann müßten andere alttestamentliche Vorschriften: Beschneidung, Sabbatfeier u. s. w. wieder resuscitirt werden. Und wie käme es, daß das Gesetz, selber Bild des Bildes (εἰκόνος προχάραγμα), den Gebrauch der Bilder verböte! Ein neutestamentliches Gebot der Bilderverehrung existirt allerdings nicht; aber wir haben außer der Schrift des N. T. auch eine apostolische Tradition, welche nach Basilius [1]) der heiligen Schrift im Range gleich steht. Das angeblich von Epiphanius erlassene Verbot der Bilderverehrung ist ein unterschobenes Machwerk; sollte er sich je gegen die Bilderverehrung geäußert haben [2]), so ist seine Stimme die eines Einzigen, durch welche die Stimmen so vieler angesehener und heiliger Verehrer nicht aufgewogen werden können, als da sind Dionysius Areop., Basilius, Chrysostomus, Leontius von Cypern, Severianus von Gabala, Sophronius von Jerusalem, Athanasius, Cyrillus, Theodoret, Johann von Antiochien, Simeon Stilites, Stephan von Bostra, Gregor von Nazianz, Anastasius Sinaita, Clemens Alexandrinus, Methodius von Patara, Hieronymus u. s. w. und endlich eine Stelle aus der Synodus quinisexta.

§. 339.

Die Verfolgung des Bilderdienstes nahm mit dem Tode Leo's des Isauriers († 741) kein Ende; sein Sohn und Nachfolger Constantin Copronymus war ein ebenso entschiedener Feind der Bilder, und wüthete mit der größten Grausamkeit gegen die Bilderverehrer, welche sich selbst noch immer unter den höchsten Staats- und Hofbeamten fanden, insbesondere aber gegen die Mönche, welche den Widerstand des gläubigen Volkes gegen die Ikonoklasten aufrecht

---

[1]) Ad Amphilochium, de Spiritu S., c. 27.

[2]) Über den von Epiphanius selber in seinem Briefe an Johann von Jerusalem berichteten Vorgang, welcher von einem Späteren als ein gegen die Bilderverehrung gekehrter Act ausgebeutet wurde, vergl. die Anm. 1 zu Or. II, c. 18 in Joann. Damasc. Opp. I, p. 339. Das angebliche Decret des Epiphanius gegen den Bildercult wurde erst im 8ten Jahrhundert hervorgezogen, nachdem schon die zweite nicänische Synode vorüber war, und könnte statt Epiphanius einen gewissen Epiphanides zum Verfasser haben. Vgl. ebendas.

erhielten, und dafür schaarenweise mit den rohesten Peinen und Strafen belegt oder getödtet wurden. Eine Aftersynode vom Jahre 754 erfüllte den Willen des Kaisers, und verdammte die Bilderverehrung als einen mit den Lehren der Schrift und der heiligen Väter unverträglichen superstitiösen Mißbrauch, und sprach über Germanus und Johannes von Damask das Anathem. Die Beschlüsse dieser Aftersynode wurden indeß von den drei übrigen, unter saracenische Herrschaft gestellten Patriarchen der morgenländischen Kirche nicht anerkannt; ebenso wenig ließ sich der Frankenkönig Pipin durch Constantin's Gesandten für die Verwerfung des Bilderdienstes gewinnen, verwies vielmehr die angeregte Angelegenheit an die Bischöfe seines Reiches, und versicherte den Papst Paul I seiner unveränderlichen Anhänglichkeit an die römische Kirche und den orthodoxen Glauben. Constantin's Nachfolger, Kaiser Leo IV nahm zwar die Verdammung der Bilder nicht zurück, verfuhr aber im Ganzen gemäßigter, und seine Gemahlin Irene, nach Leo's Tode (a. 780) Regentin und Vormünderin ihres minderjährigen Sohnes Constantinus Porphyrogenitus, berief, vom Papste Hadrian I beharrlich ermahnt, eine allgemeine Kirchenversammlung nach Nicäa (a. 787). In den Besprechungen dieser Synode wurden die bereits von den vorausgegangenen Apologeten der Bilderverehrung vorgebrachten Argumente wiederholt, und auf Vorschlag des Patriarchen Tarasius eine lange Reihe biblischer und patristischer Stellen, die zu diesem Zwecke von einzelnen Mitgliedern der Versammlung zusammengestellt worden waren, vorgelesen. Aus 2 Mos. 25, 17—22 und 4 Mos. 7, 88, 89 wurden die Bundeslade, der Gnadenthron und die über ihm angebrachten Cherube, aus Ezech. 41, 1. 15. 19 die Cherubim mit Menschengesichtern, die Palmen u. s. w., welche der Prophet im Gesichte des neuen Tempels schaute, aus Hebr. 9, 1—5 der goldene Krug mit dem Manna, die Ruthe Aaron's, die Gesetzestafeln hervorgehoben. Aus den Vätern wurden Zeugnisse von Athanasius bis herab auf Papst Gregor II vorgeführt, und die wenigen von den Gegnern angeführten entkräftet oder auf ihren wahren Gehalt reducirt. Ferner wurden die Beschlüsse der Aftersynode von a. 754 sammt einer umfassenden Widerlegung derselben vorgelesen [1]). Hierauf gestützt sanctionirte die Synode feierlich den

---

[1]) D[illegible] ung macht sammt den ihr eingeschalteten Stellen aus den

Gebrauch der christlichen Bilder, erklärte Sinn, Bedeutung und erbaulichen Nutzen derselben, und sprach Anathem und Absetzung aus über alle Jene, welche diese auf die Lehre der Schrift und Väter, sowie auf die heiligen Traditionen der Kirche gestützte Entscheidung der versammelten Väter nicht anerkennen würden.

§. 340.

Die Wiederaufnahme der Bilderstürmerei durch den Kaiser Leo den Armenier (813—820) und seine Nachfolger Michael Balbus (820—829) und Theophilus (s. 830) rief neue Kämpfe und Verfolgungen hervor, welchen erst durch ein abermaliges, von der Kaiserin Theodora nach Constantinopel berufenes Concil (a. 842) ein Ziel gesetzt wurde. Unter den Vertheidigern der Bilderverehrung zeichneten sich insbesondere der Patriarch Nicephorus, welcher von seinem Patriarchenstuhle vertrieben wurde, und der Abt Theodor vom Kloster Studion aus, ein heldenmüthiger Bekenner, welcher seinen Glaubensmuth unter harten Prüfungen und schweren Verfolgungen bewährte.

Der Name des Nicephorus gehört unter die gepriesensten der griechischen Kirche. Er stammte von Eltern, welche als Anhänger des kirchlichen Glaubens unter Constantin Copronymus Verfolgungen erlitten, fungirte als kaiserlicher Beamter auf der Synode von Nicäa, nahm sodann das Mönchsgewand, und wurde nach des Tarasius Tode durch Kaiser Nicephorus auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben, welchen er neun Jahre inne hatte (806—815); von demselben verdrängt zog er sich in sein Kloster zurück, und verlebte den Rest seines Lebens in Studien und frommen Übungen († 828). Die Kaiserin Theodora ließ, achtzehn Jahre nach seinem Tode, seine Leiche nach Constantinopel bringen, die griechische Kirche setzte seinen Namen in das Verzeichniß ihrer Heiligen. Nicephorus hinterließ mehrere, zum Theile sehr ausführliche Schriften über den Bilderstreit, welche durch die Bemühungen Mai's und Pitra's größtentheils an's Licht gezogen worden sind. Dahin gehören: Apologeticus minor, abgefaßt a. 813 [1]) — Apologeticus major pro incul-

---

Beschlüssen von a. 754 ein völliges Buch aus; siehe Labbe VIII, p. 1043 —1194; Mansi XIII, p. 205—364; Hardouin IV, p. 325—444.

[1]) *Περὶ τοῦ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων πάλιν νέου σχίσματος.* Mai Bibl. Nov. PP., Tom. V.

pabili, pura et immaculata nostra Christianorum fide, a. 817[1] — Antirrhetici libri tres adversus Constantinum Copronymum[2]) — Antirrheticus duplex contra Eusebium et Epiphanidem[3]). Der Inhalt dieser Apologien unterscheidet sich von jenen des vorausgegangenen Jahrhunderts dadurch, daß die Frage von der Bilderverehrung zunächst mit anderen Lehrentscheidungen der vorausgegangenen ökumenischen Synoden in näheren Zusammenhang gebracht, und namentlich die Frage von der Zuläßigkeit der Christusbilder mit dem christologischen Dogma der Kirche in Verbindung gesetzt wird. Den Anstoß hiezu hatte die Aftersynode von a. 754 gegeben, welche den Versuch, Christum bildlich darzustellen, nur unter Voraussetzung arianischer, eutychianischer und nestorianischer Vorstellungen erklärlich fand; Christum in begränztem Bilde darstellen wollen, heiße seine unbegränzte Gottheit läugnen; den ganzen Christus im Menschenbilde darstellen wollen, heiße die beiden Naturen Christi vermischen; das der Person des Logos geeinigte Fleisch für sich zum Gegenstande der bildlichen Darstellung machen wollen, sei Ausfluß einer nestorianischen Denkart. Ähnliche Gedanken waren in einer Schrift oder in einem Decrete des Constantin Copronymus ausgesprochen, welches Nicephorus vornehmlich in seinen Antirrheticis bekämpfte. Nicht die Bilderverehrer — bemerkt Nicephorus — sondern die Bilderfeinde und Bilderstürmer kämpfen gegen die Lehrentscheidungen der allgemeinen Synoden an. Denn während die ephesinische Synode erklärte, daß Christus als Mensch begränzt (περιγραπτός) sei, wollen die Bilderfeinde seine Unbegränztheit zum Grunde seiner Undarstellbarkeit machen. Die Darstellbarkeit Christi im Menschenbilde läugnen, heißt sich gegen die Wahrhaftigkeit der Menschwerdung Christi versündigen, und sich auf die Seite der Manichäer, Doketen und Phantasiasten stellen, oder den antitrinitarischen Hypsistariern sich beigesellen, deren gräuliche Ketzerei aus heidnischem Truge und jüdischer Lüge zusammengeflossen ist, mani-

---

[1]) Mai, L. c.

[2]) Ibidem.

[3]) Der erste, gegen Eusebius Pamphili gerichtete Theil dieses Antirrheticus abgedruckt bei Pitra Spicil. Solesm. Tom. I, p. 371—503. Über ein paar andere, auf den Bilderstreit bezügliche Inedita des Nicephorus vergl. Pitra I, p. LXXII ff. — Über Epiphanides siehe Oben S. 537. Anm. 2.

chäische und arianische Irrthümer in sich zusammenfaßt. Die trullanische Synode [1]) hat in ihrem 82sten Kanon angeordnet, daß an die Stelle des bis dahin üblichen typischen Lammesbildes eine bildliche Darstellung Christi in Menschengestalt zu treten habe. Dieser Beschluß des Trullanum ist als Beschluß der sechsten allgemeinen Synode zu betrachten, indem jene spätere Versammlung einzig darum zusammenberufen wurde, weil auf der fünften und sechsten Synode keine Canones formulirt worden waren [2]). Nicephorus geht die vorerwähnte Schrift des Copronymus, den er fortwährend Mammonas nennt, Satz für Satz durch, um die Unrichtigkeiten, Irrthümer und Widersinnigkeiten derselben aufzudecken. Copronymus geht, um die Unthunlichkeit einer bildlichen Darstellung der Person Christi zu zeigen, von gewissen christologischen Sätzen aus, die aber bereits geflissentlich so gestellt sind, daß aus ihnen die beabsichtigte Folgerung unverkennbar hervorleuchtet. So hebt er z. B. einerseits wol die Inconvertibilität der göttlichen Natur Christi hervor, berührt aber mit keinem Worte die Inconvertibilität der menschlichen; er sagt nur, daß die göttliche Natur durch die Incarnation keinen Zuwachs erhalten habe — daß aber Dasjenige, was nicht als Zuwachs gelten könne, eben darum seine besonderen, von jenen der göttlichen Natur verschiedenen Proprietäten haben müsse, wird nicht erwähnt. Er unterläßt es, sich bestimmt darüber zu äußern, ob dem menschlichen Leibe Christi eine räumliche Circumscription zukomme oder nicht, und schwankt fortwährend zwischen Sätzen, durch welche sie ihm entweder implicite abgesprochen, oder aber andererseits wieder in einer solchen Weise beigelegt wird, daß man eher an eine nestorianische, denn an die rechtgläubige Auffassung des Menschlichen in Christus erinnert wird. Und in der That, wenn man Christum monophysitisch oder nestorianisch auffaßt, muß man die Undarstellbarkeit Christi im Bilde behaupten; der Monophysit muß behaupten, daß die Eine göttliche Natur Christi über jede räumliche Begränzung erhaben sei, und sich nicht bildlich delineiren lasse; der Nestorianer wird sagen, das im Bilde Dargestellte bedeute nicht die göttliche Persönlichkeit Christi, sondern nur den vom Logos angenommenen Menschen. Copronymus meint, die Unmöglichkeit,

---

[1]) Synodus Quinisexta, a. 692; vgl. Oben Schluß des §. 338.

[2]) Vgl. Apol. minor, c. 10.

Christum bildlich darzustellen, folge bereits aus den nothwendigen Eigenschaften eines Bildes, welche in einem von Menschenhänden gefertigten Bilde Christi nicht realisirbar seien; das Bild müsse nämlich mit dem abgebildeten Objecte consubstanzial sein. In diesem Machtspruche wird erstlich einmal der Unterschied zwischen natürlichem Ebenbilde und künstlerisch geformtem Abbilde, und zweitens der Umstand übersehen, daß es verschiedene Arten und Grade der Verähnlichung und Nachbildung gebe. Copronymus besteht auf der Nothwendigkeit einer Consubstanzialität des Abbildes mit dem Abgebildeten, und führt die Eucharistie als Beispiel einer wahrhaften, aber auch einzig möglichen Abbildung des Leibes Christi an [1]. Hier muß aber gefragt werden: gilt die Eucharistie dem Copronymus als bloßes Bild des Leibes Christi, oder als wirklicher Leib des Herrn? Wenn Letzteres, wie kann man sie ein Bild des wirklichen Leibes nennen? Wenn sie bloßes Bild ist, und Copronymus allenfalls doch an einen wahrhaften sacramentalen Leib Christi glaubt, so muß er diesem die räumliche Begränztheit absprechen, entsprechend jener monophysitischen Anschauungsweise, welche das Menschliche und Geschöpfliche in Christus in seiner Göttlichkeit untergehen läßt. Copronymus meint, Christum im Bilde darstellen, heiße sein göttliches Wesen in den begränzten Raum eines Bildes fassen wollen; diesem Einwurfe liegt abermals die widersinnige Verwechslung und Identification des Gegenstandes mit dem Bilde des Gegenstandes zu Grunde. Das Bild ist eben nur Bild, nicht der Gegenstand selber; der Gegenstand wird nicht in den Raum des Bildes hineingepreßt [2], sondern im Bilde wird etwas dem Gegenstande Ähnliches und dadurch an ihn Erinnerndes dargestellt.

Einer ausführlichen Widerlegung wird von Nicephorus ein Brief des Eusebius Pamphili an die Kaiserin Constantia unterzogen. Diese hatte nämlich gewünscht, Eusebius möge ihr das Bild Christi

---

[1]) Nicephorus bemerkt (Antirrh. adv. Copronym. II, 5), daß in den Kirchen, welche während der Epoche der Bilderstürmerei erbaut wurden, statt der Reliquien die Überbleibsel der Eucharistie in den Altären hinterlegt worden seien. Vgl. den dagegen gerichteten Can. 7 der zweiten nicänischen Synode: De non dedicandis sacris aedibus sine sanctorum martyrum reliquiis.

[2]) Man habe die Maler als ζωγράφοι, nicht als ζωοπερεγράφοι zu nehmen.

schicken. Eusebius äußerte großes Befremden über das Begehren der Kaiserin [1]), und fragte sie, ob sie ein Bild seiner göttlichen Gestalt wolle? Ein Bild seiner menschlichen Knechtsgestalt, wie dieselbe jetzt im Himmel beschaffen sein möge, sei kein für die menschliche Kunst darstellbarer Gegenstand; konnten doch die Jünger Christi bereits auf dem Tabor den Glanz derselben gar nicht vertragen, und jetzt sei sie ohne Zweifel ganz und gar in das unaussprechliche Licht des ewigen Wortes transmutirt. Eine glaubhafte Abbildung seiner unverklärten irdischen Knechtsgestalt existire nicht; wol aber habe sich Eusebius einmal veranlaßt gefunden, einem einfältigen Weibe zwei Bilder wegzunehmen, deren eines Christum, das andere den Apostel Paulus im Philosophenmantel darstellte. Statt um Christusbilder sich zu bekümmern, sei es den Christen gerathener, nach Kräften zu streben, daß sie einst der ewigen Anschauung Gottes würdig erfunden werden mögen. Nicephorus findet, daß Eusebius in diesem Briefe Ansichten äußere, wie man sie von einem Valentinus, Marcion, Manes und Arius zu vernehmen gewohnt sei, und nimmt davon Anlaß, die häretische Christologie des Eusebius umständlich zu beleuchten. Eusebius vermischt beide Naturen Christi, identificirt den Begriff der Substanz mit jenem der Person, und läßt das Menschliche in Christus in der Göttlichkeit des Logos untergehen u. s. w. Übrigens geräth er mit seinen im Briefe an Constantia niedergelegten Aussagen in Widerspruch, wenn er in seiner Kirchengeschichte erzählt, daß bereits in den allerältesten Zeiten Bilder und Statuen der Apostel Petrus und Paulus, ja Christi selber angefertiget worden seien und bis auf unsere Tage sich erhalten hätten. Nur begeht er in dieser Angabe neuerdings den Irrthum, daß er die Abbildungen durch dankbare Heiden angefertiget werden läßt, während doch das blutflüssige Weib, welches zum Danke für die ihm durch Christus gewordene Heilung ein ehernes Standbild des Heilandes aufrichten ließ, eine Jüdin war, und die Bilder der Apostel von deren Schülern herrühren. Asterius, auf welchen sich die Ikonomachen so gerne berufen, weil sie ihn zufolge einer mißdeuteten Äußerung für einen Gegner der Christusbilder halten [2]), sagt aus-

[1]) Vgl. den Brief des Eusebius in des Nicephorus Antirrheticis contra Eusebium, c. 9, bei Pitra I, p. 383 ff.

[2]) Vgl. Adv. Copronym. Antirrh. II, 16.

drücklich, daß jenes Weib durch Errichtung jenes Standbildes ihrem Glauben an Christus ein Monument setzen wollte [1]); also kann ihre Pietät nicht in eine Klasse geworfen werden mit den superstitiösen Widmungen heidnischer Abgötterer, und man kann demzufolge auch den Ursprung der christlichen Bilder nicht aus den Unsitten der heidnischen Superstition herleiten. Gesetzt aber, das Weib wäre ursprünglich eine Heidin gewesen, und hätte in dem Werke ihrer Pietät einer heidnischen Sitte gefolgt, so wäre sie nicht tadelhafter als Abraham, der bei der Darbringung seines Opfers (1 Mos. 15, 9) chaldäischen Bräuchen folgte [2]).

§. 341.

Auch Theodor Studites, welcher als Bekenner des kirchlichen Glaubens in der Verbannung starb († 826), hinterließ eine Reihe von Schriften [3]), welche sich auf die Bilderverehrung beziehen. Dahin gehören, außer einer großen Zahl seiner Briefe [4]), zunächst seine Libri tres antirrhetici adversus Iconomachos [5]), deren erste zwei Bücher in Gesprächsform abgefaßt, ein drittes aber deßhalb noch beigegeben ist, um das in dialogischer Form Entwickelte noch einmal in kurzen, streng logisch gefaßten Conclusionen zu recapituliren. In dieser Weise wird zuerst gezeigt, daß Christus bildlich darstellbar ist; die Nachweisung dessen stützt sich vornehmlich auf die Begränzt-

---

[1]) Vgl. auch Adv. Copron. Antirrh. III, 6.

[2]) Nicephorus (contr. Euseb., c. 73) erzählt bei dieser Gelegenheit ein Wunder, welches sich ereignete, als Julian der Apostat die erwähnte eherne Statue Christi umstürzen, und seine eigene an deren bisheriger Stätte aufrichten ließ. Ein Blitz zuckte auf Julian's Standbild nieder, und zertrümmerte es; die Christen hingegen bemächtigten sich bei dieser Gelegenheit des Standbildes Christi, welches schon früher einmal Maximin den Christen hatte heimlich wegnehmen lassen, und stellten es in einem christlichen Tempel auf, in welchem es bis auf den heutigen Tag zu sehen ist.

[3]) Am vollständigsten bei Sirmond: Opera varia, Tomus V. Dazu eine Ergänzung in Mai's Nov. Bibl. PP., Tom. V.

[4]) Epistolarum Lib. II, ep. 1. 4. 6. 8. 10. 15. 17. 21. 23. 26. 33. 36. 41. 42. 65. 72. 84. 85. 87. 151. 156. 158. 161. 162. 163. 167. 169. 173. 190. 199. 204. 212. 217.

[5]) Sirmond Tom. V, p. 71—134.

heit der Leiblichkeit Christi. Die bildliche Darstellung derselben — wird weiter gezeigt — ist wahrhaft eine Darstellung des Gottmenschen, als Sohnes der Jungfrau nämlich, deren natürliches Bild er als ihr leiblicher Sohn ebenso gut ist, als er, der von Ewigkeit Gezeugte, Bild und Abglanz des göttlichen Vaters ist. Als natürliches Bild seiner Mutter ist er ein wahrhaftes Menschenbild, und dieses die natürliche Vorbildung der künstlerischen Nachbildung, welche beide wechselseitige Correlate sind. Ist Christus im Bilde wahrhaft dargestellt, so darf die Christo gebührende Anbetung auch dem Bilde gezollt werden; es wird im Bilde nicht der Stoff, sondern der durch das Mittel des geformten Stoffes Dargestellte angebetet. Prototyp und Abbild sind, obwol substanziell verschieden, doch der Form nach identisch; daher ist die Anbetung des Bildes und Prototypes Ein untheilbarer Act, im Bilde wird Christus selber angebetet, nicht das Bild neben Christus angebetet. Daher darf man denn auch, wie Theodor im ersten Buche bemerkt, die christlichen icones nicht mit den heidnischen idolis in eine Klasse zusammenwerfen; und ebenso kann der Einwurf nicht Platz greifen, als ob durch die Bilder Christus vervielfältiget, und so eine Art Vielgötterei eingeführt würde, da eben die εἰκόνες keine εἴδωλα, sondern nur Repräsentationen Christi sind, in welchen Christus, wie der König in seinem Bilde, geehrt wird (vgl. Matth. 22, 20. 21).

Mit dem Gesagten ist nun freilich nur eine flüchtige Andeutung des mit einem nicht geringen Aufwande dialektischer Kunst durchgeführten Inhaltes der Antirrhetici Theodor's gegeben. Die Entwickelung der Lehre von der Bilderverehrung ist durch ihre Bearbeitung im 9ten Jahrhundert unter den Händen Theodor's eben in jenes Stadium gelangt, in welches die christologische Frage zufolge ihrer Behandlung durch Leontius von Byzanz, und früher die theologische Behandlung der Trinitätslehre in Cyrill's Thesaurus eingetreten war, nämlich in das Stadium der dialektischen Durcharbeitung unter beständigem Hinblick auf allerlei sophistische Argutien und Flachheiten, durch welche die Gegner ihre Bestreitung des kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses zu stützen suchten. Das ideelle Moment, wodurch diese Gedankenarbeit getragen ist, war durch Johannes Damascenus eindringlich hervorgehoben worden; und darin suchten denn auch die dialektischen Argumentationen des

Theodorus ihren eigentlichen geistigen Haltpunct. Seinen Antirrheticis reihen sich noch einige andere kürzere Schriften ähnlichen Inhaltes an: Refutatio et subversio impiorum poëmatum [1]), eine Reihe poetischer Akrosticha, welche den Akrostichen mehrerer bilderfeindlicher Gegner entgegengestellt werden, unter Beifügung von Widerlegungen ikonomachischer Behauptungen — Quaestiones aliquae propositae iconomachis [2]), mit Beziehung auf die Zuläßigkeit einer bildlichen Darstellung Christi — Adversus iconomachos quaestiones septem [3]) — Epistola ad Patrem Platonem (Abt und Vorgänger Theodor's in Leitung des Klosters Saccodion) de cultu sacrarum imaginum [4]). Der Brief an Plato enthält in Kürze gefaßt den Hauptinhalt der Gedanken, welche Theodor in seinen übrigen Schriften gegen die Bilderfeinde entwickelt. Jedes künstlerische Bildwerk (*τεχνιτὴ εἰκών*) ist eine Darstellung, welche die Formen des Dargestellten wiedergibt; auf diese Weise ist, mit Dionysius Areopagita zu reden, das Urbild im Abbilde, die Wahrheit im Gleichnisse. Die Identität der Formen in Urbild und Abbild läßt beide troß ihrer substanziellen Verschiedenheit als Eines erscheinen, daher man, wie Basilius bemerkt, auch das Bild des Königs König nennt, aber nicht für eine vom König verschiedene Person nimmt, sondern im Bilde eben nur den König selber ehrt; daher die den beiden, dem König und dem Königsbilde erwiesene Ehre und Huldigung Eine Ehre und Eine Huldigung ist, durch welche immer nur der König selbst, und nicht ein von ihm verschiedener Gegenstand geehrt wird. Die künstlerische Abbildung Christi ist von Christus der Substanz und Natur nach verschieden, während in beiden nur Eine Person ist, im Prototyp wesenhaft, im Abbilde zufolge der Identität der Form. Im Verhältniß des natürlichen Abbildes zu seinem Prototyp, Christi zum Vater, hat, wie Basilius lehrt, das Umgekehrte statt, weil Beide gleicher Natur und in derselben Substanz, aber persönlich von einander verschieden sind. Zufolge dieser Wesens-

---

[1]) *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῶν ἀσεβῶν ποιημάτων Ἰωάννου, Ἰγνατίου, Σεργίου καὶ Στεφάνου, τῶν νέων χριστομάχων.* Sirmond, Tom. V, p. 135 — 159.

[2]) L. c., p. 160 — 164.

[3]) L. c., p. 165 — 172.

[4]) L. c., p. 173 — 176.

und Substanzeinheit haben auch Vater und Sohn trotz ihrer persönlichen Verschiedenheit Eine Ehre und Eine Anbetung. Wie nun allen drei göttlichen Personen Eine Ehre zukommt wegen der Einheit der Natur und Substanz, so wird Eine Ehre und Eine Anbetung Christo und dem Bilde Christi gezollt wegen der Einheit der Person. Würden wir nebst der Einheit der Person auch noch eine Einheit der Natur Christi und seines Bildes annehmen, oder im Gegentheile sowol die Identität der Person als jene der Natur in Abrede stellen, so hätten die Ikonomachen recht, welche uns für ersteren Fall vorzuwerfen berechtiget wären, daß wir ebenso viele Götter oder Christusse als Christusbilder haben, im letzteren Falle aber uns der förmlichen Idololatrie zeihen könnten. Da die Anbetung Christi in seinem Bilde nicht dem Stoffe des Bildes, sondern der Repräsentation Christi in der Form des Stoffes gilt, so kann man den Bilderverehrern nicht vorwerfen, daß das Bild Christi den göttlichen Personen gleichsam als vierter Gegenstand der Anbetung beigesellt werde. Dem Stoffe an sich gebührt keine Ehre; dem geformten Stoffe nur beziehungsweise, soweit er nämlich die Form des anbetungswürdigen Prototypes an sich hat; um seiner selbst willen, zufolge der Göttlichkeit seines Wesens und zufolge seiner göttlichen Natur wird nur Christus, und in ihm und mit ihm die gesammte Dreieinigkeit angebetet. Die Heiligen werden nicht angebetet; wol aber ist die ihnen erwiesene Verehrung eine Anbetung Gottes, und jede Verehrung der Bilder, sei das Kreuzesbild, das Bild der heiligsten Mutter Gottes oder irgend eines anderen Heiligen Gegenstand der Verehrung, zweckt letztlich auf Verherrlichung und Anbetung des dreieinigen Gottes ab.

Unter den Ikonomachen gab es Einige, die wol das Kreuzesbild, nicht aber menschenähnliche Darstellungen Christi gelten lassen wollten. Sie sagen unter Anderem, daß am Himmel wol die Form des Kreuzes, aber nicht jene des Menschensohnes ausgedrückt sei. Diesen antwortet Theodor [1]), daß das Kreuzesbild wol schon vor der Ankunft des Menschensohnes am Himmel war, aber nicht als Gegenstand der Anbetung; es ist erst dadurch, daß Christus als Menschensohn am Kreuze litt, ehrwürdig geworden, wie jedes andere Kreuzesbild auf Erden. Wie übrigens bei der Erschaffung aller

---

[1]) Capita septem, c. 3 ff.

Dinge durch das Kreuz am Himmel eine Vorbildung des Leidens des Menschensohnes gesetzt wurde, so wurde auch bereits bei der Erschaffung der Dinge auf Erden die Gestalt des Menschensohnes in Adam vorgebildet, und diese Gestalt soll einst auch in den Höhen des Firmamentes sichtbar werden, wenn der Tag des Gerichtes gekommen sein wird. Auf den Einwand, daß der Priester die ihm dargebrachten Kinder nicht mit dem Bilde Christi, sondern mit dem Kreuze bezeichne, ist zu antworten, daß der firmende Priester in diesem Acte selber Bild oder Repräsentant Christi ist, während das Kreuz das entsprechende Zeichen des dem Kinde von Christus zugewendeten Heiles ist. Dasselbe ist zu sagen, wenn gefragt wird, warum sich die Priester zur Bannung von Krankheiten oder bösen Geistern des Kreuzes, nicht aber eines Christusbildes bedienen.

§. 342.

Der Bilderstreit der griechisch-morgenländischen Kirche gab auch im christlichen Abendlande zu wiederholten Meinungskundgebungen über den Gegenstand des Streites Anlaß. Zu umständlicheren Äußerungen und Erklärungen kam es zum erstenmale, als Papst Hadrian I eine lateinische Übersetzung der Acten der zweiten nicänischen Synode anfertigen ließ, und ein Exemplar derselben Karl dem Großen übersendete. Die Übersetzung war unglücklicher Weise schlecht gerathen, und nebstdem war König Karl sammt den ihn umgebenden Freunden, die er zur Beurtheilung der übersendeten Schrift beizog, augenscheinlich von gewissen Vorurtheilen befangen, welche es zu einem richtigen Verständniß der in den Acten verhandelten Angelegenheit nicht kommen ließen. So kam es denn, daß Karl eine Schrift in vier Büchern abfaßte oder abfassen ließ, die sogenannten Libros Carolinos [1]), welche die Verhandlungen und Beschlüsse der nicänischen Synode einer ausführlichen Kritik unterzog, die ebenso entschieden gegen die griechischen Bilderverehrer, wie gegen die Ikonomachen gekehrt war. Die christlichen Bilder seien keine Idole, aber auch kein Gegenstand der Adoration; Adora-

[1]) Eine detaillirte Übersicht derselben, kritische Vergleichung ihrer Angaben mit den Acten der nicänischen Synode u. s. w. bei Hefele Conc. Gesch. III, S. 651 — 671.

ion gebühre nur Gott, den Heiligen Veneration, den Bildern keines on beiden. Ihr Gebrauch ist nicht nothwendig, Lichter und Weihrauch vor ihnen anzuzünden ist thöricht. Ihre Bestimmung ist, ie Kirchen zu schmücken und den Gläubigen das durch sie Dargeellte in's Gedächtniß zu rufen. Dem Kreuze Christi, der heiligen Schrift, den heiligen Gefäßen, den Reliquien der Leiber und Kleider er Heiligen, welche nach einer alten Tradition der Kirche venerirt verden, können die Bilder nicht gleichgestellt werden. Auf die von er nicänischen Synode und allen Vertheidigern des Bilderdienstes etonte Unterscheidung zwischen *λατρεία* und *προςκύνησις* gehen die arolinischen Bücher nicht ein, sondern verstehen unter dem, in der lbersetzung statt des griechischen Ausdruckes *προςκύνησις* gebrauchten Worte adoratio beharrlich den cultus latriae, daher sie über die Entscheidungen der Synode nur verwerfend urtheilen zu können lauben.

Mit dieser Art von Erwiderung konnte nun Papst Hadrian chlechterdings nicht zufrieden sein, und ließ demnach auch eine ausführliche Antwort folgen [1]), deren Inhalt zur näheren Charakteristik des Inhaltes der carolinischen Bücher dienen mag. Die von Hadrian gerügten Äußerungen derselben lassen sich unter zwei Klassen bringen; in die erste Klasse gehören alle jene Stellen, in welchen die biblisch-dogmatische Begründung des Bilderdienstes bestritten wird; unter die zweite gehören jene Stellen, in welchen der Verfasser der carolinischen Bücher seine eigene Ansicht über die Sache kundgibt. Die biblische Begründung anbelangend, lassen die carolinischen Bücher keine jener Stellen gelten, welche von den Vertheidigern des Bilderdienstes aus dem A. T. citirt werden: die Adorationsacte der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, die bildlichen Typen der

[1]) Epistola Hadriani Papae ad Carolum Regem de imaginibus, qua confutantur illi, qui synodum Nicaenam secundam impugnarunt. Labbe VIII, p. 1554—1600; Mansi XIII, p. 759—810; Hardouin IV, p. 774—820. Hefele gibt (a. a. O., S. 672) eine vergleichende Tabelle, in welcher die den einzelnen Capiteln des Briefes Hadrian's entsprechenden Capitel der carolinischen Bücher angegeben werden. Mehrere von Hadrian angezogene Stellen finden sich nicht im Texte der carolinischen Bücher. — Über die Redactionsverschiedenheit des heutigen Textes der carolinischen Bücher von den an Hadrian gesendeten vgl. Hefele, S. 669.

Stiftshütte, die eherne Schlange u. s. w., die figürliche Deutung der Stellen Hoseas 2, 14 und mancherlei Stellen in den Psalmen u. s. w. Hadrian rechtfertiget diese letzteren Stellen durch Anführungen aus den Psalmenerklärungen des heiligen Augustinus, die Stelle aus dem Hohenliede durch eine Erklärung des heiligen Epiphanius. Der Behauptung, daß in der dem hebräischen Texte treuen Bibelübersetzung nichts davon stehe, daß Jakob den Rock seines als todt betrauerten Sohnes Joseph geküßt, wird durch Berufung auf Zeugnisse der Väter, die das Gegentheil sagen, des Ambrosius namentlich, begegnet. Die virga Joseph's, welche Jakob adorirte, wird durch eine Stelle aus Augustinus als alttestamentlicher Typus des von den Christen verehrten Kreuzes gerechtfertiget. In frontibus regum, fügt Augustinus bei, pretiosius est signum crucis quam gemma diadematis. Überhaupt dienen Hadrian größtentheils Augustin's Aussprüche zur Vertheidigung der aus der alttestamentlichen gottesdienstlichen Typologie geholten Beweise für die Verehrungswürdigkeit der christlichen Bilder. Auf der Synode von Nicäa war gesagt worden, daß, wie den Fimbrien des hohepriesterlichen Kleides Fäden aus Gold und Purpur eingewebt worden, so unserer Betrachtung die anschaulichen Bilder des Lebens der Heiligen eingewoben sein sollen. Hadrian bemerkt, daß an dieser Rede sich Derjenige nicht stoßen könne, der sich erinnern will, daß Gregor d. Gr. den Gebrauch der Bilder auf ähnliche Weise motivirt habe; Gregor sagt, es habe seinen bedeutsamen Grund, daß von Alters her an heiligen und ehrwürdigen Orten Gemälde aus der heiligen Geschichte gebräuchlich seien. Er billiget die Berufung auf das A. T., wenn er hervorhebt, daß Josue, vor der Bundeslade sich niederwerfend, Erhörung seiner Gebete gefunden habe; indem er verständigend beifügt, daß das Niederwerfen vor der Bundeslade nicht so zu verstehen sei, als ob diese eine Gottheit wäre, rechtfertiget er die Acte der Veneration, welche wir Christen den christlichen Bildern zollen. Das alttestamentliche Gebot, einzig Gott den Herrn anzubeten, ist seinerzeit ebenso gut von den Arianern citirt worden, wie es heutzutage von den Bilderfeinden citirt wird, ist aber weder im Sinne der Einen, noch der Anderen beweisend. Daß Christus dem Edessenerfürsten Abgar sein Bildniß geschickt, wird allerdings von keinem Evangelisten berichtet; indeß berechtiget die Stelle Joh. 20, 25 an der Glaubwürdigkeit anderweitiger, von achtbarer Seite kommender

Berichte festzuhalten. Die carolinischen Bücher bestreiten, daß der Bildergebrauch ein apostolisches Herkommen sei. Allein bereits Dionysius Areopagita hat die Bilder als Mittel angesehen, durch welche der Betrachtende zu himmlischen Gedanken und Stimmungen angeregt werde. Wenn die Gegner fordern, man solle ihnen beweisen, auf welcher aus den sechs ökumenischen Synoden der Gebrauch der Bilder sanctionirt worden sei, so sind sie umgekehrt zu fragen, auf welcher dieser Synoden der Gebrauch und die Verehrung der Bilder mißbilliget worden sei? Bekannt ist nur, daß Papst Sylvester und Kaiser Constantin heilige Bilder verehrten, und daß von jenen Zeiten an Kirchen mit schönen Gemälden geschmückt entstanden, als deren Erbauer die Päpste Sylvester, Marcus, Julius, Damasus genannt werden; Papst Cölestin ließ sein Cömeterium mit heiligen Bildern zieren, sein Nachfolger Sixtus die der Gottesmutter Maria dedicirte Kirche Ad Praesepe in gleicher Weise ausstatten u. s. w. Man kann fast von jedem der Päpste, in deren Pontificat eines der sechs allgemeinen Concilien fällt, etwas Ähnliches erzählen. Das sechste Concil sprach sich ausdrücklich für Gebrauch und Verehrung der Bilder aus, wenn es anordnete, daß an die Stelle des typischen Lammesbildes Darstellungen Christi in Menschengestalt zu treten hätten. Die carolinischen Bücher bestreiten die Auslegung, welche auf dem Concil den Aussprüchen mehrerer Väter, namentlich des Athanasius und Cyrillus gegeben wurde. Hadrian beruft sich bezüglich des Athanasius auf eine unzweideutige Stelle aus einer der (pseudoathanasianischen) Schriften ad Antiochum; für die Ansicht Cyrill's bringt er einen Beleg aus dessen Historia Abrahae. Gegen die Behauptung, daß Gregor d. Gr. zwar das Zerstören, aber auch das Adoriren der Bilder mißbilliget, citirt Hadrian Gregor's Brief an den Bischof Januarius von Cagliari [1]), in welchem gesagt wird, daß man den Juden die Verehrung des heiligen Kreuzes und des Bildes der Gottesmutter nicht aufnöthigen solle. In dieser Äußerung ist doch unverkennbar die Verehrungswürdigkeit dieser Objecte ausgesprochen. Hadrian nimmt ferner mehrere Bischöfe in Schutz, deren auf der Synode von Nicäa ausgesprochene Versicherungen der Verehrung gegen die heiligen Bilder in den carolinischen Büchern augenscheinlich mißdeutet werden. Der Bischof Constantin von

[1]) Epistt. IX, ep. 7.

Constantia wollte die Bilder in Hinsicht auf Verehrungswürdigkeit gewiß nicht der heiligen Trinität gleichstellen; wol aber war ihm als ehemaligem Bilderfeinde darum zu thun, die Änderung seiner Gesinnungen möglichst entschieden hervorzustellen [1]). Das Gleiche gilt von Euthemius von Sardes. Simeon Stilites, der auf dem Concil als Auctorität citirt worden war, wird von den carolinischen Büchern als kein zuverlässiger Zeuge der kirchlichen Tradition zugelassen, weil er in der Zuschrift an Kaiser Justinian die Ohren desselben divinas aures nenne, und ihn abmahne, Barmherzigkeit zu üben. Aber der Ausdruck divinae aures ist ebenso zu verstehen, wie z. B. die Ansprache des Ambrosius an Gratian: Sancte Imperator. Übrigens hat Simeon dem Kaiser nicht das christliche Erbarmen abgerathen, sondern ihn zur gerechten Strenge ermuntert. Die carolinischen Bücher finden es unerträglich, daß die Ikonoklasten auf dem Concil noch tiefer als die Samaritaner gestellt werden. Aus derlei, auf dem Concil geführten Reden spricht indeß nur der heilige Eifer, der von jeher die glaubenseifrigen Männer beseelt hat; Gregor d. Gr. spricht von den Häretikern in ähnlicher Weise, Justinian zeiht den Theodor von Mopsveste einer die Juden und Heiden übertreffenden Impietät. Unwahr ist die Behauptung, daß die Väter des Concils die Bilder Christi dem Abendmahle gleichgestellt hätten; vielmehr haben die Bilderfeinde das Abendmahl zu einem bloßen Bilde Christi erniedriget. Die Malerkunst, welche sich heiligen Gegenständen widmet, eine heilige Kunst nennen, ist durchaus nicht anstößig; die Synode sprach in dieser Hinsicht ganz im Geiste eines heiligen Asterius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Augustinus. Dem Verfasser der carolinischen Bücher sind die Beziehungen Irene's zur Synode mißfällig. Aber auch Constantin's Mutter Helena hat eine Versammlung veranlaßt, in welcher unter des Papstes Sylvester Vorsitz Christen mit Juden disputirten; Papst Leo that bei Pulcheria Augusta Schritte für das Zustandekommen der vierten ökumenischen Synode.

Nebenbei bemängelt Hadrian auch noch verschiedene andere Äußerungen, welche die falsche Ansicht der carolinischen Bücher von der Bilderverehrung kundgeben. Dieselben behaupten, es sei nicht

---

[1]) Vgl. übrigens über die falsche Leseart der carolinischen Bücher bezüglich der Worte Constantin's: Hefele a. a. O., S. 661.

nöthig, die Bilder zu verehren, und es sei nicht unchristlich, denselben die Verehrung zu versagen; eine Verehrung für sie verlangen, heiße ein Werk der Menschenhände den Reliquien der Martyrer und Bekenner gleichstellen, die den Bildern erwiesene Ehre gehe nicht auf die Prototypen derselben zurück. Derlei Sätze verstoßen mittelbar und unmittelbar gegen die Lehren der heiligen Väter, so der letztere gegen die Aussprüche eines heiligen Basilius und Severianus von Gabala.

§. 343.

Hadrian's Antwort auf die carolinischen Bücher fand in Frankreich kein Gehör; im Gegentheile dachte Ludwig der Fromme ebenso, wie sein Vater Karl d. Gr., und gab einer Gesandtschaft des griechischen Hofes, welche seine Vermittelung in dem zwischen Constantinopel und Rom bestehenden Zwiespalte betreffs der Bildersache nachsuchte, freundliches Gehör. Die auf sein Geheiß zu Paris (a. 825) sich versammelnden Bischöfe und Theologen arbeiteten eine Denkschrift aus, in welcher das Verhalten des Papstes Hadrian zur zweiten nicänischen Synode, sowie seine Antwort auf die carolinischen Bücher einer mißbilligenden Kritik unterzogen wurde [1]). Sie sind wol mit der Verdammung der Bilderstürmerei einverstanden, glauben aber die Adoration (d. h. Veneration) der Bilder bestimmtestens ablehnen zu müssen. Weiter, als die Mitglieder dieser Versammlung, gieng der Bischof Claudius von Turin (a. 829—839), welcher sogar den Gebrauch der Bilder nicht dulden wollte. Seine Abneigung gegen dieselben erklärt sich aus dem Umstande, daß er, ein geborner Spanier, in der Kirche seines Vaterlandes von früher Jugend an ein geflissentliches Meiden aller, den Spott oder Verfolgungsgeist der Saracenen herausfordernden Kundgebungen christlicher Pietät gewöhnt worden war. Zudem war er ein Schüler des Adoptianers Felix von Urgel, und mochte daher auch gegen eine von Rom aus empfohlene Sache immerhin große Voreingenommen-

---

[1]) Ein Auszug aus dieser Denkschrift und den Begleitstücken derselben bei Hefele Conc. Gesch. IV, S. 40 ff. Vergl. die den Acten dieser Versammlung beigeschlossene Widerlegung der Denkschrift durch Bellarmin bei Labbe IX, p. 642 ff.; Mansi XIV, p. 473 ff.

heit in sich hegen. In der That äußerte er sich über den Papst Paschalis, der ihm über sein Eifern gegen die Verehrung der Bilder und Reliquien, gegen die Wallfahrten zu den römischen Gräbern der Apostelfürsten eine ernste Rüge zugehen ließ, nach dem Tode desselben nichts weniger als ehrerbietig, und gieng noch weiter, als andere fränkische Theologen, indem er, was keiner der übrigen sich zu Schulden kommen ließ, die Verehrung der Heiligen selber verwarf, weil man überhaupt kein Geschöpf, weder ein lebloses noch ein lebendiges, verehren dürfe. Sein Freund Theodomir, Abt von Psalmodi (in der Diöcese Nismes) bekämpfte ihn in einer eigenen Schrift, welche wir aber, gleichwie des Claudius Antwort darauf [1]), nur aus Bruchstücken kennen, welche uns in den Schriften zweier anderer Gegner des Claudius, Dungal und Jonas von Orleans, erhalten worden sind.

Dungal, ein Mönch von wahrscheinlich irländischer Herkunft, der als Reclusus zu St. Denys lebte, widmete seine Schrift [2]) dem Kaiser Ludwig dem Frommen und dessen Sohne Lothar; die Abfassung derselben fällt ungefähr in das Jahr 827. Der Hauptvorzug dieser Schrift ist eine reiche Belesenheit in den Schriften der lateinischen Väter, aus welchen denn auch viele und lange Stellen mitgetheilt werden, die fast das ganze Buch ausfüllen. Am häufigsten werden die geistlichen Gedichte des Paulinus citirt, neben Paulinus auch Sedulius, Venantius Fortunatus, Prudentius, welche den in der Kirche lebendigen Geist der christlichen Andacht repräsentiren. Als theologische Auctoritäten werden Augustinus, Hieronymus, Ambrosius am häufigsten und ausführlichsten angeführt. Paulinus feierte in seinen Gesängen das Andenken heiliger Männer, und ließ in seinen Kirchen fast die ganze Offenbarungsgeschichte des A. T. und N. T. bildlich darstellen. Fortunatus hat in tiefernster Andacht die erhabene Glorie des heiligen Kreuzes besungen. Der heilige Ambrosius feierte die Auffindung der Reliquien der heiligen Martyrer Gervasius und Protasius als ein großes, freudiges Fest; Augustinus gedenkt eines Wunders, das am Grabe dieser Martyrer an einem

[1]) Apologeticus et rescriptum ad Theodomirum de cultu imaginum et sanctorum.

[2]) Liber responsionum adversus Claudii Taurinensis sententias cultum imaginum dessuadentes.

Blinden gewirkt wurde; in seinem Werke de civitate Dei [1]) erzählt er eine ganze Reihe wunderbarer Gebetserhörungen, durch welche das Vertrauen auf die Fürbitte der Martyrer an den Verehrern ihrer Gräber und Reliquien belohnt wurde. Gegen den Verächter der kirchlichen Heiligen- und Reliquienverehrung Vigilantius hat Hieronymus seinen schärfsten Tadel ausgesprochen; und was Gregor d. Gr. an Serenus von Massilia schrieb, gilt gewiß auch dem Claudius und jedem Anderen, welcher den Serenus nachzuahmen gedächte. Der Vorwurf heidnischer Superstition, welchen Claudius gegen die kirchliche Bilder- und Heiligenverehrung schleudert, ist völlig unbegründet; schon Augustinus hat hervorgehoben [2]), daß es neben der Latria, welche Gott allein gebührt, auch noch eine andere Art von Huldigung und Verehrung gebe, welche der Niedere dem Höheren, also doch wol auch der Christ, der nach Heiligkeit strebt und das Heiligsein ehrt, dem Heiligen in seinem Herzen zollt. Was Claudius gegen die Verehrung des heiligen Kreuzes und anderer gottgeweihter Gegenstände vorbringt, würde letztlich darauf hinausgehen, daß zwischen heiligen und profanen, ja gemeinen und niedrigen Dingen gar kein Unterschied sei; am Ende möchte die Asche eines Martyrers weil bloße Materie, nicht mehr werth sein, als die Knochenreste irgend eines umgestandenen Thieres. Welche Rohheit des Gefühles, welcher Mangel an Pietät! Diese groben Gebrechen in der ganzen Haltung des Claudius deutet Dungal noch am Schlusse seiner Schrift an [3]), welche zur Wahrung der den Heiligen sowol, als der kirchlichen Tradition schuldigen Ehre mit der Hinweisung auf die Worte Christi Luk. 10, 16 endet.

---

[1]) Civ. Dei XXII, 8.

[2]) Civ. Dei X, 1.

[3]) Cetera vero quam plurima, quae per alios fideles homines et veraces ab eo prolata audientes et nobis renuntiantes didicimus, tam impia et tam sacrilega habentur, ut animus christianus vel ea literis tradere, vel aliis referre recuset et expaveat. Idcirco illa scribere omittentes ad verba, tantummodo suae epistolae respondere curavimus. Propter istam autem insanissimam perversitatem renuit ad conventum occurrere episcoporum, vocans illorum synodum congregationem asinorum. Sed illi nimium patientes haec diutius dissimulare non debuerant, neque ad damna animarum cumulanda et cancrum mortiferum nutrien-

Jonas von Orleans hebt in seiner auf Wunsch Ludwig's des Frommen verfaßten Widerlegungsschrift [1]) die anstößigen Äußerungen des Claudius wörtlich aus, darunter auch eine, die durch ihre Rohheit alle anderen übertrifft, und bereits von Dungal gerügt worden war [2]). Ferner weist er ihm ein Plagium aus Cyprian's

---

dum, tali erat parcendum homini, qui, ut ait Apostolus, Deo non placet, et omnibus hominibus adversatur.

[1]) De cultu imaginum libri tres. Jonas brach die angefangene Arbeit ab, als er von dem mittlerweile erfolgten Tode des Claudius hörte. Da er später erfuhr, daß die Ansichten des Claudius Anhänger gefunden hätten, und daß in gewissen von Claudius hinterlassenen Schriften selbst arianische Irrthümer erneuert würden, so nahm er die abgebrochene Arbeit wieder auf, theilte sie sodann dem Abte Lupus zur Durchsicht mit, so daß sie erst um a. 840 — 842 an's Licht trat, daher sie nicht dem mittlerweile verstorbenen Ludwig, sondern seinem Sohne Karl dem Kahlen gewidmet ist.

[2]) Diese Stelle lautet: Si omne lignum schemate crucis factum volunt adorare pro eo quod Christus in cruce pependit, et alia multa illis convenit adorare, quae Christus egit per carnem. Vix enim sex horis in cruce pependit et tamen novem mensibus lunaribus et super undecim diebus in utero Virginis fuit .... Adorentur ergo puellae Virgines ... adorentur et praesepia ... et veteres panni ... Adorentur asini, quia asellum sedendo ad Jerusalem usque pervenit. Adorentur agni, quia de illo scriptum est: Ecce agnus Dei .... Adorentur et petrae, quia in saxeo sepulchro est positus etc. Jonas widmet der Widerlegung dieser Stelle das zweite Buch seines Werkes, welches mit einer begeisterten Preisung des heiligen Kreuzes aus der Homilie des heiligen Chrysostomus de cruce et latrone eingeleitet wird. Dieser, in ihrem ganzen Umfange mitgetheilten Preisung folgen noch andere Stellen aus Augustinus, Hieronymus, Cassiodorus, Sedulius, Paulinus von ähnlichem Inhalte. Sodann wird die citirte Stelle des Claudius Satz für Satz zergliedert, und nach ihrem Gehalte gewürdiget. Endlich die Gebete der Kirche (deren Jonas schon im ersten Buche gedenkt): Ob recordationem salutiferae passionis dominicae annuatim in sanctissimo die Parasceves secundum traditionem ecclesiasticam crucem Christi adorat, i. e. supplicando salutat, quae etiam totum diffusa per orbem in Christi laudem prorumpens gratulabunda canit: Crucem tuam adoramus Domine, et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus. Et iterum: Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit, venite adoremus. Et B. Gregorius, de cujus dictis nemo nisi immemor salutis suae ambigit, in libro Sacramentorum ita meminit: Deus qui Unigeniti tui Domini nostri Jesu Christi pretioso sanguine humanum

Schrift ad Demetrianum nach, deren gegen die heidnische Idololatrie gerichtete Äußerungen Claudius sich fast wortgetreu aneignete, um sie gegen die christliche Bilderverehrung zu gebrauchen. Seine positiven Ausführungen gegen Claudius stützt er auf die Unterscheidung einer doppelten Art von adoratio und cultus: die adoratio als latria gebührt Gott allein, nebstdem gibt es aber eine adoratio, welche der Niedere dem Höheren, somit der unvollendete Erdenmensch dem zur Heiligkeit Vollendeten zollt; neben dem cultus, der Gott allein gebührt, gibt es einen anderen, welcher vernünftigen und auch vernunftlosen und leblosen Creaturen je nach Art und Grad ihrer Achtungswürdigkeit gezollt wird. Die Leiber der Martyrer werden von Gott selbst geehrt, indem er durch sie Wunder geschehen läßt; der heilige Chrysostomus sagt, daß sie geadelt seien durch die Wunden, welche sie für Christus empfangen haben. Daß die Seelen der Heiligen Jenen, welche bei ihren Leibern und Reliquien betend weilen, nahe seien, lehrt nebst Augustinus Gregor d. Gr. in seinen Dialogen zur Genüge. Unter den Beweisen für den in der Kirche von jeher üblichen Gebrauch und Verehrung von Kreuz und Bildern wird aus Beda's angelsächsischer Geschichte ausgehoben, wie der Apostel Englands Augustinus mit seinen Genossen unter Vortragung des Kreuzes und eines gemalten Christusbildes dem König der Angelsachsen entgegengezogen sei und mit welchen Gebeten und Gesängen sie den ihnen vorgetragenen Zeichen folgten. — Das dritte Buch der Schrift des Bischofes Jonas enthält eine Vertheidigung der Wallfahrten zu den Apostelgräbern, wogegen Claudius die plattesten Einwürfe vorgebracht hatte; so z. B. fragte er, weßhalb man sich um die todten Apostel kümmere, da doch, nachdem sie einmal todt sind, ihre Gewalten auf ihre überlebenden Nachfolger übergegangen sind, und bei jedem derselben eben nur

---

genus redimere dignatus es, concede propitius, ut qui ad adorandam vivificam crucem adveniunt, a peccatorum suorum nexibus liberentur. Jonas fragt den Claudius, was er sich dachte, so oft er diese Worte feierlich zu singen hatte? Die Bilderfeinde liebten, 2 Kor. 5 zu citiren: Si noveramus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus. Wenn daraus folgen sollte, daß dem Kreuze als Marterstätte Christi keine Verehrung gebühre, so dürfte man ja auch auf das Leiden Christi gar keinen Werth legen, und Christus hätte, wie es fast scheinen möchte, umsonst gelitten.

so lange bleiben, als er lebt? In der Antwort hierauf macht sich aber auch Jonas eines Irrthums schuldig, indem er behauptet, daß sündhafte Priester der Binde- und Lösegewalt durch ihre Sünden verlustig gehen, heilige Priester hingegen diese Gewalt als inhärirenden Charakter auch im Jenseits behalten. Die von Jonas citirten Worte Pauli: Nonne et angelos judicabimus, beziehen sich, wie Thomas Waldensis und Alphons de Castro hervorhoben, auf eine ganz andere und völlig neue Gewalt, welche einst den Erwählten zu Theil werden wird.

Wir entnehmen aus dem Angeführten, daß die Bischöfe und Theologen der gallicanischen Kirche das Auftreten des Claudius und die schriftlichen Auslassungen desselben als ein großes Ärgerniß ansahen. Sie vertheidigen alle Gegenstände der kirchlichen Andacht, Kreuze, Reliquien, Bilder, obschon sie von einer eigentlichen Adoration derselben, welche ihnen mit Anbetung identisch ist, nichts wissen wollen. Eben hieraus erhellt aber, daß sie jede andere Art von Verehrung, die nicht Anbetung ist, billigen [1]), obschon sie bezüglich der Bilder vorherrschend nur die commemorative, erbauliche oder auch decorative Bedeutung hervorzuheben lieben [2]), und einer bestimmten Erklärung über das Verhältniß der Bilder zu den Prototypen sichtlich ausweichend, sich im Allgemeinen begnügen, vor den

[1]) His ergo omnibus superius comprehensis — sagt Dungal am Schlusse seiner Schrift — certissime et evidentissime patet, picturas sanctas et sanctam domini crucem et sacras electorum dei reliquias dignis et congruis honoribus a catholicis et orthodoxis in Deo et propter Deum venerari oportere, non ut sacrificando eis divinus honor et cultus soli Deo omnium creatori debitus sit a quoquam deferendus: sed ut in ejus amore, honore, laude et gloria sua sancta insignia et venerabilia vasa, prout decet, singula eorum ab omnibus fidelibus et religiosis salva fide et non ficta honorentur et amplectantur. — Qui nimio et indiscreto amore — sagt Jonas von Orleans — ob honorem sanctorum eorum imaginibus supplicant, nescio an temere idololatrae sint vocandi. Videntur sane potius ab hac superstitione adhibito rationis moderamine revocandi, quam idololatrae, cum utique sanctae Trinitatis fidem veraciter credant et praedicent, nuncupandi.

[2]) Jonas bemerkt bezüglich des alttestamentlichen Bilderverbotes: Intuendum, ne forte similitudinis nomine imagines sanctorum et historias rerum gestarum in ecclesiis ob pulchritudinem et recordationem depictas volueris comprehendere . . . .

beiden Extremen der Bilderanbetung und Bilderverachtung zu warnen [1]). Der tiefere Geist und Sinn der Entscheidungen des nicänischen Concils war von den Abendländern augenscheinlich nicht verstanden worden, da sie mit der demselben vorausgegangenen Streitliteratur der griechischen Kirche nicht vertraut waren, somit auch die von Johannes Damascenus und seinen Nachfolgern hervorgehobene Idee der Formübertragung und Vergegenwärtigung des Prototyps in dem ihm verähnlichten Abbilde nicht auffaßten. In dieser Art von Repräsentation vollzieht sich die Fleischwerdung des göttlichen Wortes auf dem Gebiete der bildenden Kunst, deren Hervorbringungen sodann nicht mehr bloße Gebilde von Menschenhänden sind, da vielmehr der schaffende Künstler in diesem Falle bewußt oder unbewußt das Organ und Instrument des göttlichen Geistes ist, der sein Walten in den Erwählten und Heiligen durch das Mittel menschlicher Kunstthätigkeit veranschaulichen will.

[1]) So bemerkt auch Walafrid Strabo: In imaginibus colendis superstitionem et hebetudinem, qua spiritalem cultum ad corporalia traducere erronei nituntur, esse damnandam . . . Sic igitur imagines et picturae habendae sunt et amandae, ut nec despectu utilitas adnulletur, et haec irreverentia in ipsorum, quorum similitudines sunt, redundet injuriam, nec cultu immoderato fidei sanitas vulneretur, et corporalibus rebus honor nimie impensus arguat nos minus spiritualia contemplari. Liber de ecclesiasticis rebus, c. 8.

Siebentes Buch.

Lehrstreitigkeiten der patristischen Epoche über Sünde und Gnade, Schuld und Verdienst, Erwählung und Vorherbestimmung.

§. 344.

An die Streitigkeiten über die Lehren von Gott, Christus und Kirche reihen sich jene über die Gnadenlehre an, welche uns auf das Gebiet der anthropologischen Dogmen der Kirche führen, und vorzugsweise der abendländischen Kirche angehören, während die Ausbildung der specifisch=theologischen Lehren der griechisch=morgenländischen Kirche anheimgefallen war. In den Streitigkeiten über die Gnadenlehre errang der christliche Geist ein reflectirtes Bewußtsein über den Supranaturalismus der christlichen Lebensanschauung; dieses reflectirte Bewußtsein zum entschiedenen Durchbruch zu bringen, war der Beruf und das hohe Verdienst des heiligen Augustinus, der in Kraft seiner hierauf verwendeten Mühen zum Schöpfer der kirchlichen Theologie im engern Sinne des Wortes geworden ist, und der abendländischen Theologie bleibend das Siegel seines Geistes aufgedrückt hat. Seine Kämpfe gegen den Pelagianismus, in welche der Reihe nach alle anthropologischen Dogmen der Kirche gezogen wurden, bilden die letzte Reihe jener großen Kämpfe, welche er, nachdem er in die Kirche eingetreten war, mit allen bedeutendsten Häresien seines Zeitalters rang, und damit die

oßen Fragen der kirchlichen Lehre und Wissenschaft seines Zeitalters
r Entscheidung bringen half.

Die pelagianischen Streitigkeiten nahmen mit dem J. 411 ihren
nfang, als Cölestius, der Freund des Pelagius, in Carthago um
ufnahme in den Priesterstand sich bewarb. Cölestius hatte den
elagius, einen brittischen oder bretonischen Mönch, in Rom kennen
lernt, und beim Herannahen des Gothenkönigs Alarich gemein-
aftlich mit ihm Rom verlassen. Beide hatten bereits in Rom
ırch Schriften sich bekannt gemacht, Pelagius durch seine Com-
entare zu den paulinischen Briefen [1]), Cölestius, der damals mit
ührung von Rechtshändeln sich beschäftigte, durch eine Schrift contra
aducem peccati. So konnte es nicht fehlen, daß das Begehren
s Cölestius um Aufnahme in den Priesterstand zu Carthago auf
iderstand stieß; der mailändische Diakon Paulinus (späterer Bio-
aph des heiligen Ambrosius), der gleichfalls nach Africa geflüchtet
ar, überreichte dem Erzbischof Aurelius eine Schrift über die Irr-
ümer des Cölestius, deren Inhalt uns in des Orosius Commoni-
rium super nomine Coelestii (c. 1) mitgetheilt ist. Darnach be-
auptete Cölestius, daß der Menschentod etwas Natürliches sei, was
uch ohne Adam's Sünde statt hätte, daß Adam durch seine Sünde
ur sich, nicht seinen Nachkommen schadete, daß neugeborne Kinder
ı demselben Unschuldszustande sich befinden, wie Adam vor dem
alle, daß zwischen der Auferstehung Christi und unserer Aufer-
ehung ebenso wenig ein Causalzusammenhang bestehe, wie zwischen
ldam's Schuld und unserem zeitlichen Tode, daß das Gesetz ebenso
ut wie das Evangelium zum Himmel führe, daß es schon vor
hristi Ankunft völlig sündenreine Menschen gegeben habe. Aurelius
erief ein Concil und forderte auf demselben den Cölestius auf,
eine Sätze zu widerrufen; da Cölestius sich dessen weigerte, sprach
ie Synode das Anathem über ihn. Cölestius begab sich nun nach
phesus, wo er wirklich zum Presbyter geweiht wurde; Augustinus
ber schickte seinen Schüler Orosius nach Palästina, wo Pelagius
ich aufhielt, und ließ den heiligen Hieronymus und Andere auf
die gefährlichen Irrthümer des Pelagius aufmerksam machen. In

[1]) Expositionum in epistolas Pauli libri XIV in Hieronym. Opp. (ed. Martianay) Tom. V, p. 925—1106.

Folge dessen versammelte sich eine Synode zu Jerusalem (a. 415) unter dem Vorsitze des uns bereits aus der Geschichte des Origenismus bekannten Bischofes Johannes, der augenscheinlich auf die Seite des Pelagius neigte und gegen Augustinus Voreingenommenheit zeigte; demzufolge und wegen der Schwierigkeit der sprachlichen Verständigung zwischen den lateinisch und griechisch redenden Mitgliedern der Synode schlug der auf der Synode anwesende Orosius vor, daß die Sache der Entscheidung des Papstes Innocenz zugewiesen werde, womit die Anwesenden einverstanden waren. In einer bald darauf folgenden Synode aber zu Diospolis oder Lydda (a. 415), welche Hieronymus in einem Briefe an Augustinus [1]) ein miserabile concilium nennt, wurde Pelagius der kirchlichen Gemeinschaft für würdig erklärt; auf einer Synode zu Carthago hingegen a. 416 die schon früher gegen Cölestius erlassene Sentenz bestätiget, und dem Papste Innocenz in einem ausführlichen Synodalschreiben hierüber Bericht erstattet [2]). Das Gleiche geschah von Seite der numidischen Kirche auf der Synode von Milevi (a. 416), welcher der heilige Augustinus als Bischof von Hippo anwohnte [3]). Innocenz I stimmte den africanischen Bischöfen vollkommen bei; sein Nachfolger Zosimus hingegen neigte anfangs entschieden auf die Seite des Cölestius, der mittlerweile wieder nach Rom gekommen war und den Papst so sehr für sich einnahm [4]), daß derselbe mit einer allgemein gehaltenen Erklärung des Cölestius sich zufrieden gab, und auf die von den africanischen Bischöfen im Einzelnen hervorgehobenen Puncte gar nicht eingieng, hingegen die beiden gallischen Bischöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix, welche auf der Synode von Diospolis als Hauptankläger gegen Pelagius und Cölestius aufgetreten waren, mit Bann und Absetzung strafte. Zugleich benachrichtigte er die africanischen Bischöfe, daß Cölestius, und auch Pelagius, der gleichfalls ein Glaubensbekenntniß an Zosimus

---

[1]) Ep. 79; bei Vallarsi ep. 143.

[2]) Vgl. Aug. ep. 175.

[3]) Vgl. die Schreiben beider Synoden sammt einem weiteren Schreiben fünf numidischer Bischöfe an Papst Innocenz sammt dessen Antworten in Aug. Opp. Tom. X, Append., p. 91—94.

[4]) Vgl. über das dem Papste Zosimus überreichte Glaubensbekenntniß des Cölestius Aug. de pecc. orig. n. 5. 6. 23.

;esendet hatte [1]), sich vollkommen gerechtfertiget hätten [2]). Auf dieses
)in versammelten sich eiligst die africanischen Bischöfe (ungefähr
|egen Ende v. a. 417) zu einer Synode, und baten den Papst in
inem Synodalschreiben, wenigstens so lange bei der von Papst
Innocenz gegen Pelagius und Cölestius ausgesprochenen Sentenz
leiben zu wollen, bis Beide ganz deutlich bekannt haben würden,
aß wir bei allen einzelnen guten Handlungen von der Gnade
Gottes durch Jesum Christum unterstützt werden müssen, und zwar
ticht bloß, um die Gerechtigkeit zu erkennen, sondern auch, um sie
uszuüben, so daß wir ohne Gnade nichts wahrhaft Heiliges und
Frommes denken, reden und thun können. Zosimus antwortete den
fricanischen Bischöfen, daß er zwar die Sache hinlänglich erwogen
jabe, sendete ihnen aber alle auf dieselbe bezüglichen Actenstücke
um Behufe einer nochmaligen gemeinsamen Berathung. Demgemäß
rat neuerdings eine Synode in Carthago zusammen, die von 200
Bischöfen aus allen Provinzen Africa's und aus Spanien besucht
var, und einigte sich über eine Reihe von Canonen, welche gegen
ie Pelagianer und weiter auch gegen die Donatisten gerichtet waren [3]).
Gegen die Pelagianer wurde erklärt, daß Adam's Tod nicht eine
natürliche für jeden Fall eintretende Nothwendigkeit, sondern eine
Strafe der Sünde gewesen, daß seine Sünde auf Alle sich vererbt
jabe und auch den Neugeborenen inhärire; daß die Gnade nicht
loß Vergebung begangener Sünden wirke, sondern auch vor Be-
jehung zukünftiger schütze, und zwar nicht bloß durch Verleihung
esserer Einsicht, sondern auch durch Mittheilung der Kraft, das
ls recht Erkannte gerne zu thun; daß die Rechtfertigungsgnade
ticht bloß dazu verliehen werde, die Erfüllung der göttlichen Gebote
u erleichtern, als ob dieß ohne jene Gnade auch möglich, obschon
chwerer wäre; daß die Worte des Apostels 1 Joh. 1, 8 [4]) nicht
bloß ein Bekenntniß der Demuth, sondern ein Eingeständniß unserer

---

[1]) Das bald darauf eingereichte Glaubensbekenntniß des Pelagius in Aug. Opp. X, Append., p. 96. 97.

[2]) Vgl. die beiden Schreiben des Zosimus an die africanischen Bischöfe. L. c., p. 98—101.

[3]) Vgl. Hefele Conc. Gesch. II, S. 103—106.

[4]) Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.

wirklichen Beschaffenheit seien; daß die Heiligen die fünfte Bitte des Vaterunsers nicht bloß in Anderer, sondern auch in eigenem Namen, und nicht bloß aus Demuth, sondern in eigentlichem Verstande beten. Ehe noch die Entscheidungen des Concils gefällt waren, hatte Augustinus durch Vermittelung des Comes Valerianus ein aus Ravenna datirtes kaiserliches Decret erwirkt [1]), durch welches die Pelagianer aus Rom verbannt und proscribirt wurden. Nachdem überdieß auch noch die Bischöfe Theodotus von Antiochien und Praylius von Jerusalem, welcher Letztere in einem früheren Schreiben an den Papst die Lehre des Pelagius ausdrücklich gebilliget hatte, sich gegen die pelagianischen Irrthümer erklärten, nahm auch Zosimus nicht länger Anstand, dem Urtheile der africanischen Bischöfe beizutreten, und erließ die sogenannte epistola tractoria [2]), welche an alle Bischöfe der abendländischen Kirche zur Unterzeichnung geschickt wurde; wer nicht unterschrieb, wurde seines Amtes entsetzt und aus dem Reiche verwiesen.

§. 345.

Der Hauptträger des Kampfes gegen den Pelagianismus ist der heilige Augustinus, welcher seine Polemik wider denselben bald nach dem Concil von Carthago von a. 411 begann. Augustinus war auf diesem Concil nicht anwesend, hielt es aber für seine Pflicht, seine Gläubigen vor der auf demselben verdammten Irrlehre zu warnen [3]). Er trat jedoch bald auch in Schriften gegen dieselbe auf; zuerst in seinen zwei Büchern de peccatorum meritis et remissione, abgefaßt auf Andringen des Tribuns Marcellinus, der als Cognitor auf der erwähnten Synode gegenwärtig gewesen war, und sich, da er über die Streitsache fast täglich reden hörte, von Augustinus eine nähere Belehrung erbat. Augustinus beweist im ersten Buche seiner Schrift an Marcellinus die Nothwendigkeit der Kindertaufe aus der Erbsünde; im zweiten Buche zeigt er, daß die Nachkommen Adam's nur in Kraft der Gnade von aller Sünde frei zu bleiben vermöchten, thatsächlich aber Christus der vollkommen

---

[1]) Abgedruckt in Augustini Opp. Tom. X, Append., p. 105.
[2]) Fragmente derselben bei Aug. ep. 190, n. 22. 23.
[3]) Vgl. Aug. Serm. 170. 174. 175. 176 u. s. w.

Sündelose sei. Diesen zwei Büchern fügte Augustinus nach der Hand noch ein drittes bei, um die paulinische Lehre von der Erbsünde gegen die in den Scholien des Pelagius zu den paulinischen Briefen enthaltenen Entstellungen und Verflachungen zu wahren. Der Schrift de peccatorum meritis folgte bald eine weitere nach de spiritu et litera, um zu zeigen, daß ohne den Geist der Gnade der Buchstabe des Gesetzes nur tödten könne d. h. eine Erfüllung des Gesetzes ohne Hilfe der Gnade nicht möglich sei. Einen ähnlichen Zweck verfolgen zwei Schriften, welche a. 415 als Antworten auf die durch die anschwellende Macht der pelagianischen Bewegung hervorgerufenen Anfragen erfolgten: De natura et gratia ad Timasium et Jacobum und: De perfectione justitiae hominis ad Eutropium et Paulum Episcopos. Diesen Schriften folgte der Liber de gestis Pelagii, um die Machinationen des Pelagius aufzudecken, welcher durch Veröffentlichung der Acten der Synode von Diospolis die Meinung der katholischen Welt irreleiten wollte. In der That wurden auch Viele irre gemacht; wenn selbst Papst Zosimus sich zu Gunsten der Pelagianer stimmen ließ, so ist es nicht zu wundern, daß vornehme Laien sich einreden ließen, Pelagius sei ein unschuldig Verfolgter, und seine Sache gerecht. Zu diesen Irregeleiteten gehörte jener vornehme Römer, dessen Anfragen Augustinus durch die Schrift de gratia Christi et de peccato originali beantwortete (a. 418), worin der wahre Geist und Inhalt der pelagianischen Lehre aus den an Papst Innocenz abgegebenen Erklärungen des Pelagius [1]) dargelegt und namentlich gezeigt wird, wie sehr Pelagius die Schrift mißdeute, wenn er aus derselben zu beweisen sucht, daß der Tod nicht Wirkung und Strafe der Sünde sei. Der von den Pelagianern zu wiederholten Malen ausgesprochene Vorwurf, daß die augustinische Lehre von der Verderbtheit der gefallenen Menschennatur manichäisch klinge, wurde von Augustinus in einigen weiterhin veröffentlichten Schriften mehr oder weniger ausführlich erörtert. Dahin gehören die Libri duo de nuptiis et concupiscentia, an den Comes Valerian gerichtet (a. 419); ferner die Libri quatuor contra duas Pelagianorum epistolas [2]), unter welchen Briefen zwei pelagianische Vertheidigungsschriften, die eine an den Papst, die andere an den

---

[1]) Abgedruckt in Aug. Opp. X, Append., p. 96.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 641 f.

Bischof Rufus von Thessalonicä gerichtet, gemeint sind; ferner die Libri VI contra Julianum Pelagianum d. i. an den Bischof Julian von Eclanum, den hervorragendsten Vertreter des Pelagianismus (a. 421), der auch im Namen seiner Partei den Kampf gegen Augustinus führte, und gegen das zweite Buch Augustin's de nuptiis et concupiscentia ein Werk in acht Büchern schrieb. Augustinus gedachte dasselbe in ebenso viel Büchern zu widerlegen, gelangte aber nur bis zum sechsten, während dessen Ausarbeitung ihn der Tod ereilte. Daher führt diese Schrift Augustin's den Titel Opus imperfectum [1]).

Von den noch weiteren antipelagianischen Streitschriften Augustin's vorläufig absehend, wollen wir vorerst die in den genannten Schriften verhandelten Streitpuncte näher in's Auge fassen. Den natürlichen Ausgangspunct bildet die Frage über die Kindertaufe, deren pelagianische Auffassung Augustin's Aufmerksamkeit zuerst, schon vor Ausbruch des Streites, wenn auch nur flüchtig und vorübergehend erregt hatte [2]). Die Pelagianer — bemerkt Augustinus [3]) — wagen allerdings nicht, die Nothwendigkeit der Kindertaufe in Abrede zu stellen, wol fühlend, daß sie das gesammte kirchliche Alterthum gegen sich hätten; aber sie anerkennen den Zweck der kirchlichen Kindertaufe nicht, und wollen nicht zugeben, daß die Kindertaufe einen Sündennachlaß zu wirken habe. Die Kinder, meinen sie, können auch ohne Taufe zum Heile und ewigen Leben gelangen; aber sie können nicht in das Reich Christi eingehen, wenn sie nicht getauft seien. Als ob es für die Menschen eine Seligkeit ohne Christus gäbe, und das Reich Christi ein anderes als das Reich Gottes wäre, in welches man nach Joh. 3, 3 ohne Taufe nicht eingehen kann! Nur die Getauften werden zum Genusse des Fleisches und Blutes Christi zugelassen; wer dieses Fleisch und

---

[1]) Diesen Streitschriften Augustin's sind noch beizufügen antipelagianische Schriften zweiten Ranges von Orosius (Apologeticus contra Pelagium, in Opp. ed. Havercamp, p. 588 ff.) und Marius Mercator: Commonitorium adversus haeresin Pelagii et Coelestii (geschrieben c. a. 431) — Commonitorium super nomine Coelestii, dem Kaiser Theodosius II übergeben a. 429, in's Latein. übersetzt nach a. 431.

[2]) De peccat. mer. et remiss. III, 12.

[3]) O. c., I, n. 21—70.

Blut nicht genießt, wird das Leben nicht in sich haben (Joh. 6, 54). Somit können auch die ungetauft verstorbenen Kinder nicht zum Heile und ewigen Leben gelangen. Wodurch aber könnte der Mensch vom Heile und ewigen Leben geschieden sein, wenn nicht durch die Sünde? Also muß die Taufe auch für die Kinder, welchen sie gespendet wird, die Bedeutung einer Sündenvergebung haben. Nach Job 14, 4 ist kein Mensch rein, und hätte er auch nur Einen Tag gelebt. „In Ungerechtigkeit bin ich empfangen worden" — heißt es Psalm 50 — „und in Sünden hat mich meine Mutter im Schooße genährt." Somit ist Christus auch für die Kinder gestorben, und hat, um sie zu erlösen, sein Blut vergossen. Wozu wäre sonst auch die Kindertaufe nöthig! Welchen Sinn hätte es, die Kinder durch die Taufe Christo zuzuführen, der doch nur als Arzt, und um der Kranken willen, nicht aber wegen Jener, die keines Gesetzes bedürfen, gekommen ist! Die Schrift bezeichnet allenthalben die geistige Wiedergeburt als Zweck und Wirkung der Taufe; ist die Kindertaufe nothwendig, so müssen die noch ungetauften der Wiedergeburt bedürftig sein. Und sie sind es, weil sie ohne Christus nicht zum Heile gelangen können; sie können ohne ihn nicht zum Heile gelangen, weil sie ohne Taufe nicht als Glaubende gelten können, die nicht Glaubenden aber nach Christi Worten (Joh. 12, 46) in den Finsternissen bleiben. Für so nothwendig erachtet die Kirche die Taufe, daß sie dieselbe den Kindern ohne deren Willen, ja gegen ihren kindisch widerstraubenden Willen spendet, und ihnen, welche die Wahrheit noch nicht im Herzen fassen und noch nicht mit dem Munde aussprechen können, mit mütterlicher Liebe Herz und Mund leiht, um für sie zu glauben und den Glauben zu bekennen. Von einer natürlichen Seligkeit, zu welcher die ungetauft verstorbenen Kinder sollten gelangen können, weiß die Kirche Nichts; die Lehre der Schrift von der Nothwendigkeit des Glaubens an Christus zum Heile und zur Seligkeit spricht unbedingt dagegen. Der Exorcismus, welcher, wie bei jeder anderen Taufe, so auch bei der Kindertaufe angewendet wird, drückt die Überzeugung der Kirche aus, daß die ungetäuften Neugebornen unter der Herrschaft des Teufels stehen, und der Erlösung bedürftig seien. Ist das neugeborne Kind, indem es des Gebrauches der Vernunft völlig unfähig ist, nicht tief in die Nacht der Unwissenheit getaucht? Sollte dieser Zustand der Neugebornen ein normaler sein? Entspricht er dem Zustande des von

Gott geschaffenen Adam, der gleich anfangs des Gebrauches seiner Vernunft und Denkfähigkeit vollkommen mächtig war? Wer fühlt nicht, daß dieser Unterschied zwischen dem neugebornen Kinde und dem neugeschaffenen Adam auf einen Zustand der Verderbtheit hinweist, mit welchem jedes Adamskind von Natur aus und von der Geburt an behaftet ist? Auch die leibliche Schwäche und Hilflosigkeit des neugebornen Kindes darf als ein Beweis hiefür gelten, gegen dessen Tristigkeit sich Niemand sträuben wird, welcher einen vergleichenden Blick auf die Thierwelt wirft; wie behende, anstellig zeigen sich bald nach dem Wurfe die neugeworfenen jungen Thiere, wie gänzlich unvermögend und ausschließlich von fremder Hilfe und Sorge abhängig bleibt durch geraume Zeit das neugeborne Menschenkind! Diese anormale leibliche und geistige Beschaffenheit der neugebornen Kinder muß als vitiöser Zustand mit einem Zustande der Verschuldung im Zusammenhange stehen [1]); denn einem völlig unschuldigen Geschöpfe einen solchen Zustand aufladen wollen, wäre von Seite Gottes eine große Ungerechtigkeit. Julian von Eclanum meint, diese Nöthen und Gebrechen der Kindheit wären nur eine Mahnung an jeden Adamssohn, die Sünde Adam's nicht nachzuahmen; daraus würde folgen, daß Gott auch die Protoplasten schon vor Begehung der Sünde mit Leiden aller Art hätte heimsuchen müssen, um sie von der Begehung der ersten Sünde abzumahnen [2]).

§. 346.

Steht es fest, daß die Neugebornen mit einem Zustande der Verderbtheit und Schuldhaftigkeit behaftet in das irdische Dasein treten, so ist nun weiter zu erklären, woher dieser Zustand komme. Daß der origenistischen Vorstellung von einer vorausgegangenen actuellen Versündigung des im Fleische Gebornen nicht Raum gegeben werden könne, versteht sich von selbst [3]); diese Vorstellungsweise ist schriftwidrig, und widerspricht den ausdrücklichen Worten des Apostels Röm. 9, 11: Nondum nati, nec qui aliquid egerant boni aut mali .... Haben die Neugebornen ihren Zustand nicht

---

[1]) Op. imperf. II, capp. 82. 119. 204.

[2]) O. c., VI, c. 27.

[3]) Pecc. mer. et remiss. I, n. 31.

persönlich verschuldet, so müssen sie denselben von ihren Eltern ererbt haben; dieß gilt von allen Adamskindern, weil alle mit denselben Gebrechen, Sterblichkeit, geistiger und körperlicher Hilflosigkeit behaftet geboren werden. Alle werden sonach mit jenen Gebrechen geboren, welchen die menschliche Natur in ihrem ersten Repräsentanten Adam zufolge der Sünde Adam's unterworfen worden ist. Und diese verschlimmerte Beschaffenheit der menschlichen Natur geht nach der Erklärung des Apostels Paulus deßhalb auf alle Nachkommen Adam's über, weil in Adam Alle gesündiget haben: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Röm. 5, 12). Diese Worte des Apostels Paulus sollen nun freilich nach Behauptung der Pelagianer etwas ganz Anderes besagen, als was von Alters her die kirchliche Theologie in sie hineinlegt [1]); unter dem Tode, welcher nach Pauli Worten durch

---

[1]) Den Traditionsbeweis für die kirchliche Lehre von der Erbsünde führt Augustinus (Contr. Julian. I, n. 5—35; II, 4—37) aus Irenäus (adv. haer. IV, 5; V, 19), Cyprianus (ep. 64; de orat. dominic.), Reticius von Autun, welcher zur Zeit der Entstehung des Donatistenstreites lebte und zu Cäcilian's Gunsten sich aussprach, Bischof Olympius, Hilarius, Ambrosius, aus dessen verschiedenen Schriften Augustinus eine lange Reihe von Stellen anführt, Papst Innocenz I. Von den Vätern der griechischen Kirche ruft Augustinus den Gregor von Nazianz (or. in Nat. Christ.), Basilius (serm. de jejun. etc.), Chrysostomus und die zu Diospolis versammelten Bischöfe auf, welche den Pelagius erst dann als rechtgläubig gelten ließen, nachdem er betheuert hatte, er verdamme Diejenigen, welche sagen: quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum; et quod infantes nuper nati in eo statu sint, in quo Adam fuit ante peccatum; et infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam. Augustinus faßt den Inhalt der Aussagen der citirten Väter kurz zusammen contr. Julian. I, n. 32. 33, und widmet den Versuchen Julian's, die Auctoritäten des Basilius und Chrysostomus der pelagianischen Auffassung zu vindiciren, eine ausführliche Widerlegung. Die aus Basilius' (nicht mehr vorhandener) Schrift adversus Manichaeos citirten Stellen besagen nur so viel, daß das Böse keine Substanz, und die Materie nicht böse sei. Die Stelle aus Chrysostomus (Hom. ad Neophytos) enthält durchaus nicht, was Julian aus ihr herauspressen will. Zudem bedient sich Julian einer ungenauen Übersetzung, welche den Sinn der Worte des Chrysostomus einigermaaßen entstellt.

die Sünde in die Welt gekommen, soll nicht der Leibestod, sondern der Tod der Seele zu verstehen sein — das Sündigen Aller in Adam soll lediglich das Nachahmen der Sünde Adam's bedeuten. Aber — entgegnet Augustinus [1]) — wenn der Apostel von jener Sünde hätte sprechen wollen, welche nicht durch Fortpflanzung, sondern durch Nachahmung in die Welt gekommen, so hätte er (gemäß 1 Joh. 3, 8; Weish. 2, 24. 25) den Teufel, und nicht Adam, als ersten Sündigenden bezeichnen müssen. Die Worte: in quo omnes peccaverunt, geben, mögen sie auf peccatum, oder auf den unus homo (Adam) bezogen werden, jedenfalls der kirchlichen Lehre von der Erbsünde Zeugniß. Werden sie auf peccatum bezogen, so ist in der betreffenden Stelle ausgedrückt, daß es eine Allen gemeinsame Sünde gebe, welche von den persönlichen Sünden jedes Einzelnen

---

Chrysostomus preist nämlich die Wirkungen der Taufe, die keineswegs in bloßer Nachlassung der Sünden bestünden, und fügt bei: Hac de causa etiam infantes baptizamus, quamvis peccata non habeant (καὶ τοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα sc. παιδία), ut eis addatur . . . . . fraternitas Christi, ut ejus membra sint. Julian liest in seiner Übersetzung: Quamvis non sint coinquinati peccato. Wer sieht nicht, daß peccata (in num. plur.) einen ganz anderen Sinn gibt, als peccato (num. sing.)? Was Chrysostomus im echten, unverfälschten Texte sagt, lautet nicht anders, als was auch bei Cyprian zu lesen ist: quod infans natus nihil peccaverit, et quod ei remittantur non propria, sed aliena peccata. Die julianische Deutung jener Stelle ist um so weniger zulässig, da in derselben Rede ausdrücklich von einer Erbschuld der Menschen die Rede ist, deren Urheber Adam sei: Venit semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium duxit debiti, nos foenus auximus posterioribus peccatis. Außer dieser Stelle führt Augustinus eine Reihe anderer Stellen aus anderen Schriften des Chrysostomus an, deren Aussagen er O. c., I, 33 zusammenfaßt, um hieraus die wahre Meinung dieses Gewährsmannes über Röm. 5, 12 zu eruiren. Im zweiten Buche seiner Schrift zeigt Augustinus, daß die Consequenzen, welche die Pelagianer aus seiner Lehre von der Erbsünde ziehen, auch den vorausgegangenen Lehrern der Kirche zur Last fallen müßten, wenn sie überhaupt aus der Lehre von der Erbsünde flößen, was aber so wenig der Fall ist, daß z. B. Ambrosius, ein entschiedener Zeuge der kirchlichen Lehre, alle jene, von den Pelagianern namhaft gemachten Puncte ausdrücklich bekämpft, also in ihnen keine Consequenzen der christlichen Lehre von der Erbsünde erkannte. Vgl. Contr. Julian. II, n. 19 — 24.

[1]) Pecc. mer. et remiss. I, n. 9 ff.

zu unterscheiden ist. Beziehen sich die erwähnten Worte auf den unus homo, so erscheint er als Gegensatz Christi, in welchem — wie Paulus weiter sagt — alle an Christus Glaubenden gerechtfertiget werden, und zwar zufolge einer mysteriösen Verbindung mit Christus gerechtfertiget werden; mithin müssen auch Alle vermöge eines geheimnißvollen, aber reellen Zusammenhanges mit Adam von Geburt aus Sünder sein. Wenn der Apostel von einer bloßen Nachahmung der Sünde Adam's reden wollte, wie könnte er weiterhin sagen: Ob unius delictum multi mortui sunt? Müßte er nicht sagen: Propter propria delicta multi mortui sunt? Weiterhin bemerkt er: Judicium ex uno (scil. delicto) in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem. Der einfache natürliche Sinn dieser Worte ist, daß durch die Gnade Christi nicht bloß die Eine Sünde, die von Adam ererbt wird, sondern auch die vielen persönlichen Sünden der Einzelnen hinweggenommen werden. Gäbe es keine Erbsünde, so wäre die Gegenüberstellung des unum delictum und der multa delicta völlig unverständlich. Zugleich aber beweisen die angeführten Worte, daß die Eine Erbsünde ohne Hinzutritt persönlicher Sünden schon hinreiche, den Menschen der ewigen Verdammung schuldig zu machen. Dieß sind die Hauptgedanken, auf welche Augustinus auch in Vertheidigung seiner Auslegung der paulinischen Stelle gegen Julian [1]) immer wieder zurückkommt. Julian meint, die Worte: „in quo“ (omnes peccaverunt) bedeuten so viel als „eo quod“ d. i. darum, weil Alle Adam's Sünde nachahmen, sind Alle dem (geistlichen) Tode verfallen. Augustinus [2]) erinnert, daß diese Deutung unverträglich sei mit Röm. 6, 2 ff., wo gesagt wird, daß alle Getauften auf den Tod Christi getauft seien. Eine solche Taufe wäre für die unmündigen Kinder unnöthig, wenn Julian's Auslegung wahr wäre; denn wie sollten die Kleinen gemäß der Forderung des Apostels in der Taufe auf den Tod Christi der Sünde absterben, wenn die Sünde in ihnen gar nicht vorhanden ist? Es ist eine Inconsequenz von Seite der Pelagianer, die Kindertaufe beizubehalten. Julian will das Wort „omnes“ nicht in einem ausnahmslos die gesammte Menschheit umfassenden Sinne verstanden wissen, sondern nur als die große

[1]) Op. imperf., Lib. IIdus; vgl. auch Nupt et concupisc. II, c. 27.
[2]) Op. imperf. II, n. 173 ff.

Menge Derer, welche wirklich Adam's Ungehorsam nachahmen. Augustinus erinnert dagegen [1]), daß die Herrschaft des geistigen Todes, welcher die Menschen zufolge der Sünde Adam's verfielen, sich in der ausnahmslosen Allgemeinheit der Verderbtheit der menschlichen Natur kundgebe; alle werden mit dem Gesetze der Sünde, das in den Gliedern ist, geboren. Julian sucht die Bedeutung „omnes“ in Röm. 5, 12 durch Hinweisung auf das in V. 19 vorkommende „multi“ abzuschwächen, und glaubt sich hiezu berechtiget, weil den multis in unius delicto mortuis gegenübergestellt seien jene plures in quos multos magis gratia Dei abundavit. Augustinus beseitiget diese Einwendung durch Berufung auf den griechischen Text, in welchem das lateinische plures nicht durch πλεῖστοι, sondern durch πολλοὶ ausgedrückt sei, womit der grammatische Grund des Einwandes entfalle [2]). Julian kann die Traduction der Sünde Adam's auf die Nachkommen desselben, und das vom Willen der Adamskinder unabhängige Vorhandensein der Sünde in ihnen mit der Aufforderung des Apostels Röm. 6, 12 nicht in Einklang bringen. Non regnet — mahnt der Apostel — peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum ei. Eben der Ausdruck regnet — erwidert Augustinus [3]) — bezeugt das Vorhandensein einer Verderbtheit im Menschen, die nach der Mahnung des Apostels niedergehalten werden soll, damit sie nicht über den Menschen herrsche. Der Beisatz: in mortali vestro corpore zeigt an, wie lange dieses peccatum, diese Verderbtheit dem Menschen einwohnen werde, so lange nämlich, bis er den sterblichen Leib abgelegt haben wird. Denn obschon die Schuld der Sünde — erklärt Augustinus anderwärts [4]) — durch die Taufe hinweggenommen wird, so bleibt doch das dem Sinnenmenschen als solchem inhärirende Gebrechen seiner verderbten Natur zurück, obschon der sündhafte Reiz der Concupiscenz theils durch das vorrückende Alter, theils aber, und zwar noch weit mehr, durch unermüdeten Kampf des Geistes wider das Fleisch geschwächt und gemindert wird. Daraus erklärt sich auch, wie von getauften Eltern

[1]) L. c., n. 146 ff.

[2]) Ähnlich verhält es sich mit Eph. 2, 3, wo die Pelagianer lesen: Fuimus prorsus filii irae — während, wie Augustinus (op. imperf. II, 228) darthut, zu lesen ist: Fuimus natura filii irae.

[3]) Op. imperf. II, n. 226.

[4]) Nupt. et concupisc. I, n. 28.

doch wieder nur mit der Concupiscenz behaftete Kinder geboren werden. Schwieriger dünkt dem heiligen Augustinus eine Antwort auf die Frage, wie es komme, daß solche Kinder auch mit der Schuld der angebornen Sünde behaftet seien? Er sucht dieß zunächst durch Naturanalogien denkbar zu machen; ja er fühlt sich geradezu versucht zu glauben, daß der Schöpfer zur Versinnlichung jener Wahrheit analoge Vorkommnisse in der Sinnenwelt veranstaltet habe [1]). Niemand würde es für glaublich halten, daß aus dem Samen eines veredelten Ölbaumes wilde Ölbäume erwachsen, wenn man sich nicht durch Erfahrung davon überzeugte; der wilde Weinstock, der aus dem Samen des guten Weinstockes entsteht, ist diesem noch unähnlicher, als der wilde Ölbaum dem veredelten. Indeß läßt sich die Traduction der Erbsünde auf die Kinder getaufter Eltern auch aus dem Zusammenhange der christlichen Lehre selbst begreiflich machen. Es ist ganz begreiflich, daß das Verderbte als solches in Gottes Augen verdammungswürdig ist und insofern dem Teufel als unreinem Geiste verfallen sein kann [2]). Wenn nun die Kinder die vitiirte Natur ihrer Eltern erben, so scheint es mit Recht, daß diese Natur ebenso gut in den Kindern bis zur Taufe schuldhaft und verdammungswürdig sei, wie sie es in den Eltern vor Empfang der Taufe gewesen [3]).

§. 347.

Die Pelagianer glaubten aus diesen Erklärungen folgern zu müssen, daß Augustinus sich zum Traducianismus bekenne, und wie die Erbsünde, so auch die Seele durch die Zeugung von den Eltern auf die Kinder übertragen werden lasse, womit er sich mit Tertullian zur Körperlichkeit der Seele bekenne. Augustinus beschwert sich über diese Consequenzmacherei [4]) und hebt hervor, daß

---

[1]) O. c., I, 19.

[2]) Qui ergo miratur quia creatura Dei subditur diabolo, non miretur; subditur enim creatura Dei creaturae Dei, minor majori, quia homo angelo; nec tamen propter naturam, sed propter vitium, quia immundus immundo. O. c., I, n. 26.

[3]) O. c., I, n. 26.

[4]) Contra duas epp. Pelag. III, 10.

seine Lehre von der Erbsünde sich ebenso gut aus creatianistischen, wie aus generatianistischen Voraussetzungen rechtfertigen lasse[1]; es resultirt derselbe Zustand der Verdorbenheit in dem Gezeugten, ob nun dasselbe als Ganzes aus der elterlichen Natur herausgesetzt werde, oder ob die Seele dem von den Eltern stammenden Fleische, wie einem unreinen Gefäße eingegossen, und von der Unreinigkeit desselben durchdrungen werde. Welche aus beiden Ansichten die richtigere sei, läßt Augustinus dahin gestellt sein[2], neigt sich aber mit Vorliebe dem Creatianismus zu. Er gibt dieß in verschiedenen Schriften zu erkennen, so auch in seiner Schrift de anima et ejus origine, gegen Victor Vincentius gerichtet, der zwar nicht den Creatianismus, sondern eine von demselben grundverschiedene Anschauung vertrat, aber insofern den Generatianisten direct widersprach, als er die Menschengeister aus der göttlichen Natur emaniren ließ. Diese seine manichäische Anschauungsweise[3]) suchte er durch Beweise aus der Schrift zu stützen, welche indeß, wie Augustinus zu zeigen sucht[4], keineswegs beweisen, was Victor aus ihnen gegen den Generatianismus folgert. Wenn in Jes. 42, 5 und 57, 16 gesagt wird, daß jeder Geisteshauch von Gott sei, so ist erstens zweifelhaft, ob damit die Menschenseelen, und nicht vielmehr die

---

[1]) Contr. Julian. V, n. 17.

[2]) Quid horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. L. c.

[3]) Vincentius Victor unterschied zwischen Geist und Seele; letztere hielt er für körperlich, und stieß sich an der augustinischen Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele ebenso sehr, wie am Generatianismus Augustin's. Augustinus gelangte durch einen Freund zur Kenntniß der Angriffe Victor's und beantwortete dieselben in den vier Büchern der Oben im Texte genannten Schrift, deren erstes an den Übersender der Schrift Victor's, einen spanischen Presbyter, das zweite an den Überbringer derselben, den Mönch Renatus, die beiden letzten unmittelbar an Victor selbst gerichtet sind. Übrigens war Victor noch ein ganz junger Mann, in dessen Kopfe ein Gemenge von origenistischen, manichäischen und pelagianischen Vorstellungen durcheinanderwogte, und der erst vor Kurzem von der Donatistensecte zum Katholicismus übergetreten war, daher ihn auch Augustinus mit möglichster Schonung behandelte.

[4]) De an. et ejus orig. I, n. 17 ff. Victor's emanatianistische Erklärung des Seelenursprunges bekämpft Augustinus zu wiederholtenmalen: I, n. 4. 23. 24; II, 4—7. 9; III, 3—7.

Aspirationen der Gnade gemeint seien; sodann kann in demselben Sinne, wie in den erwähnten Stellen von den Seelen gesagt sein soll, auch von den Menschenkörpern gesagt werden, daß sie alle von Gott seien. Daß Geist und Seele von Gott seien, läugnet auch der Generatianist nicht; darum können die Worte der Mutter der sieben Makkabäer (2 Makk. 7, 22) nicht als eine Bestätigung der creatianistischen Ansicht geltend gemacht werden. Sie gesteht ja vielmehr, daß ihr der Menschenursprung ein Geheimniß sei; sie weiß nur so viel, daß nicht sie ihren Söhnen das Leben eingeschaffen habe. In ähnlicher Weise sucht Augustinus weiter noch die Berufung auf Zach. 12, 1; Apgsch. 17, 25. 26; 1 Mos. 2, 23 zu entkräften. Die dem Generatianismus entgegengesetzten Gründe Victor's führt Augustinus auf einen latenten Präexistentianismus zurück, welchen die Kirche bereits an Origenes verurtheilt habe [1]). Was hat die Menschenseele, die an sich, wie sie von Gott kommt, ganz rein sein soll, verbrochen, daß sie in einen sündigen Leib gebannt wird? Muß man nicht glauben, daß sie bereits vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe sich irgend eine Schuld aufgeladen habe, um deren willen sie nunmehr in den von den Eltern erzeugten Menschenleib gebannt werde? Victor meint, daß sich dieses Mißgeschick der Seele dadurch ausgleiche, daß ihr eben durch das Mittel des Leibes, der sie befleckte, wieder das Heil (in der Taufe) zugewendet werde. Damit ist aber die Frage nicht beseitiget, warum sie zuerst dem Strafgeschicke einer Befleckung durch den Leib sich unterziehen mußte, und zwar vollends für den Fall, daß der neugeborne Mensch vor der Taufe stirbt, somit von der Trübung und Befleckung durch die ohne persönliches Verschulden erlittene Verunreinigung gar nicht gereiniget werden kann? [2]) Dem heiligen Augustinus steht es fest, daß die Seelen der ungetauften Kinder der ewigen Verdammniß anheimfallen [3]); dieß beweist ihm

---

[1]) O. c. II, 11 ff.

[2]) O. c. I, n. 13 ff.

[3]) Die dawider gemachten Einwände — bemerkt Augustinus (Op. imperf. I, c. 48) — fallen letztlich auf den christlichen Gottes- und Vorsehungsglauben selber zurück. Indignaris homo piissimus, quod parvuli non renati, si moriantur ante propriae voluntatis arbitrium, propter aliena dicantur peccata damnari, ab eo qui commendat caritatem suam in nobis, qui dilexit nos, et Filio suo non pepercit, sed pro nobis illum

aber, daß die Seelen derselben schon als solche, und nicht bloß wegen ihrer Einsenkung in die Leiber verschuldet sein müssen — sie müssen, mit Einem Worte, schon in Adam gesündiget haben, also ganz gewiß von Adam abstammen. Augustinus kommt auf dieses, von der Erbsünde und von der Verdammniß ungetaufter Kinder hergenommene Argument für die Richtigkeit und alleinzige Zulässigkeit des Generatianismus häufig zu sprechen; so auch in einem seiner Briefe an Hieronymus [1]), welchem er zugibt, daß sonstige Einwände gegen den Creatianismus sich ohne Bedenken beseitigen lassen würden, nur jene nicht, welche von den über Adam's Nachkommen im Voraus und ohne Rücksicht auf persönliche Verschuldung verhängten Straf- und Nothzuständen hergenommen sind. Unter diese rechnet Augustinus alle Folgen der Erbsünde, geistige und leibliche; warum wird z. B. dieser oder jener Mensch mit so schwachen und dürftigen Geistesanlagen geboren, daß er Anderen nur zum Gegenstande des Gelächters oder geringschätzigen Mitleides zu dienen im Stande ist? Augustinus sieht im Creatianismus eine Art Fatalismus, welchen er mit Gottes Gerechtigkeit und Güte, sowie mit der Würde, die der menschlichen Seele nach creatianistischer Ansicht zukommt, nicht zu vereinbaren weiß. Die Schweine der Gerasener (Matth. 8, 22) konnte Gott ohne Unrecht und Härte den Dämonen preisgeben; ob er aber eine an sich reine und unbefleckte Seele durch Einsenkung in einen befleckten Leib allem Schmutze und Elende des Erdenlebens und der Herrschaft des Teufels preisgeben könne, ist eine andere Frage. Gleichwol stößt Augustinus in der näheren Verdeutlichung der generatianistischen Ansicht auf unlösliche Schwierigkeiten. Den tertullianischen Traducianismus verwirft er entschieden [2]); denn er hält die Seele für geistig, nicht aber für körperlich, wie Tertullian, der selbst Gott einen Körper beizulegen nicht Anstand nahm [3]). Man müßte demnach annehmen,

---

tradidit: quasi non de illo gravius conquerantur stulti et indocti similes tui, qui dicunt: Ut quid creat, quos impios futuros et damnandos esse praescivit? Ut quid eos postremo, donec ad impietatem damnabilem perveniant, facit vivere, quos ante quam tales fierent, ex hac vita posset auferre . . . .?

[1]) Ep. 166; vgl. ep. 180 (ad Oceanum) n. 2; ep. 190 (ad Optatum) c. 4.

[2]) Ep. 190, n. 14 ff.

[3]) Tertull. adv. Praxeam, c. 7. Vgl. Aug. gen. ad lit. X, 15.

aß bei der Menschenzeugung Seele aus Seele sich erzeugt, wie ein icht das andere entzündet, ohne von seiner eigenen Wesenheit twas zu verlieren. Wer mag sich aber das Wie dieses Vorganges egreiflich machen! Sollte vielleicht ein Seelensame aus dem Vater ı die mitzeugende Mutter überströmen? Oder sollte ein solcher Same bereits im leiblichen Zeugungssamen enthalten sein? Strömt iefer Same auch dann aus, wenn keine Conception erfolgt, und ınn er verschüttet zu Grunde gehen; und gelangt er erst, wenn r geformt wird, zur Unsterblichkeit? Und wie hat man sich die ach Zach. 12, 1; Psalm 32, 15 unläugbar statthabende Mitwirung Gottes in Hervorbildung der neuentstehenden Menschenseele u denken? Auf diese und ähnliche Fragen will Augustinus keine Intwort versuchen; unsere natürliche Einsicht vermöge in diese Mysterien nicht einzudringen, die Schrift aber gebe uns keine Aufchlüsse hierüber.

Augustinus bevorwortet die generatianistische Ansicht, um den on Gottes Gerechtigkeit und Güte hergenommenen Einwendungen jegen die Erbsünde zu begegnen. Die Pelagianer meinten, daß auch die generatianistische Theorie nicht ausreiche, die an sich falsche Lehre Augustin's über die Erbsünde zu rechtfertigen; denn auch unter generatianistischen Voraussetzungen bleibe es wahr, daß die Sünde Adam's nicht die Sünde seiner Nachkommen sei, und somit an diesen, wenn sie für Adam's Sünde der Strafe verfallen wären, die Sünde eines Anderen gestraft würde. Augustinus [1]) verweist seine Gegner auf Hebr. 7, 10, um sie aufmerksam zu machen, wie nach biblischer Auffassung im Ahnherrn der Abkömmling enthalten sein könne, so zwar, daß Dasjenige, was dem Ahnherrn widerfährt, implicite auch seinen Sprossen angehe, und die Handlungen des Vaters gewissermaaßen auch Handlungen des Sohnes seien. Die Sünde Adam's ist allerdings als persönliche Sünde nicht unsere Sünde; aber sie ist nicht bloß persönliche Sünde, sondern jure seminationis et germinationis zugleich Sünde des ganzen ihm entstammenden Geschlechtes [2]).

---

[1]) Op. imperf. I, c. 48.

[2]) Si quis intemperantia sibi podagram faciat, eamque transmittat in filios, quod saepe contingit; nonne recte dicitur, in eos velut vitium de parente transiisse? Ipsos quoque hoc in parente fecisse, quoniam

§. 348.

Wie durch die Zeugung die menschliche Gattung fortgepflanzt wird, so geht auch, als Sünde der Gattung, Adam's Sünde auf jeden Gezeugten über. Jeder wird in der Sünde empfangen; die ungeordnete, die geistige Besonnenheit übermannende Begierlichkeit der Zeugenden ist selber die Sünde, in welcher jeder Mensch empfangen wird, und wodurch sein Wesen bereits in seinem Ursprunge und in seiner Wurzel befleckt ist, daher jede vom Manne gezeugte Frucht des Weibesschooßes mit Recht dem Teufel, dem Urheber der Sünde und ihrer Begierlichkeit verhaftet ist, so lange sie nicht durch die Taufe wieder gereiniget worden ist [1]). Die Pelagianer fanden in dieser Ansicht Augustin's einen manichäischen Ehehaß. Augustinus erwidert, daß man Ehe und Begierlichkeit nicht in Eins zusammenwerfen dürfe, vielmehr die Ehe als etwas Gutes von der Begierlichkeit, die etwas Übles ist, wol unterschieden werden müsse [2]); die ungeordnete Begierlichkeit tadeln, heißt nicht auch schon die Ehe tadeln. Das erste Menschenpaar war nackt, und erröthete darüber nicht, weil es von böser Begierlichkeit frei war. Die böse Begierlichkeit ist für das eheliche Verhältniß etwas Accidentelles, was in der Ehe nicht vorhanden wäre, wenn der erste Mensch nicht gefallen wäre. Die Pelagianer hingegen behaupteten, daß Augustinus zufolge seiner Ansicht von der Erbsünde die Ehe nicht anders, denn als etwas Böses ansehen könne; wie könnte er die Frucht der Ehe für verdorben ausgeben — bemerkt Julian von Eclanum — wenn er nicht die Ehe selber für etwas Sündhaftes hielte? Die Pelagianer

quando ipse fecit, in illo fuerunt; ac sic ipsi atque ille adhuc unus fuerunt: fecerunt ergo, non actione hominum, sed ratione jam seminum. Quod ergo aliquotiens invenitur in corporis morbis, hoc in illo unius primi genitoris antiquo magnoque peccato, quo natura humana universa vitiata est, factum esse noverat, qui lucidissima locutione, quam vos conamini tenebrare, dicebat: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors etc. Op. imperf. II, c. 77.

[1]) Pecc. mer. et remiss. I, n. 57; Nupt. et concupisc. I, n. 26. 27.

[2]) Bonum conjugii non est fervor concupiscentiae, sed quidam licitus et honestus in illo fervore utendi modus, propagandae proli, non explendae libidini accommodatus. Pecc. mer. et remiss. I, n. 57.

thun nicht wol — erwidert Augustinus [1]) — wenn sie sich zur Bekämpfung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde auf Matth. 7, 18 berufen. Soll dieser Spruch beweisen, daß aus der Ehe als dem guten Baume nur gute Früchte d. i. Kinder ohne Sünde entsprossen, so müssen umgekehrt aus dem Ehebruche, der gewiß etwas Böses und eine böse Wurzel des Menschenursprunges ist, nothwenig böse Früchte entspringen, und die Kinder ehebrecherischer Personen ihrer Substanz nach böse, sündhaft und verdorben sein, weil der böse Baum nur böse Früchte bringen kann. Wenn die Pelagianer einwenden, daß die Menschenerzeugung etwas von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, Legitimität oder Illegitimität der Verbindung der Zeugenden Unabhängiges sei, so geben sie hiemit zu, daß die Güte der Ehe in einem accidentellen Verhältnisse zur Beschaffenheit der Gezeugten stehe, und keinen Grund darbiete, die Lehre von der Erbsünde zu bestreiten. Der Grundsatz: Malum non ex bono venire potest, würde den Teufel, an dessen Vorhandensein doch auch Julian glaubt, zu etwas Unmöglichem machen; wofern nicht Julian mit den Manichäern behaupten will, der Teufel habe von Ewigkeit her als Urböses neben Gott existirt. Dieß will nun Julian augenscheinlich nicht; er behauptet vielmehr fort und fort, daß das Böse nichts Substanzielles, oder wie er sich ausdrückt, nichts Natürliches sein könne, und folgert hieraus, daß eine dem Menschen angeborne Sünde (naturale peccatum) behaupten, so viel heiße, als den Ursprung des Menschen vom Teufel ableiten. Darin liegt nun — erwidert Augustinus [2]) — eine arge Verwechslung des „Natürlichen“ mit der „Natur“, der Qualität mit der Substanz. Julian wird gewiß nicht läugnen, daß es Menschen gebe, welchen der Blödsinn angeboren, somit „natürlich“ ist. Zufolge seiner Identification des „Natürlichen“ mit „Natur“ muß er weiterhin sagen, daß Gott diese blöde Natur nicht könne geschaffen haben, gleichwie er behauptet, eine erbsündliche Menschennatur oder ein erbsündliches Menschenwesen könne nicht von Gott geschaffen werden. Also ist der Teufel der Schöpfer des blödsinnigen Menschen! Ist dieß nicht baarer Manichäismus?

---

[1]) Contr. Julian. I, n. 39 ff.

[2]) Op. imperf. III, n. 160.

§. 349.

Indem die Pelagianer die Vitiosität der libidinösen Zeugungslust in Abrede stellten, stellten sie sich auf den Boden eines optimistischen Naturalismus, welcher nothwendig Ärgerniß geben und zum Conflicte mit dem christlichen Bekenntniß führen mußte, da er der ausdrücklichen Lehre der Schrift widersprach. Dieß Letztere wurde nun freilich von den Pelagianern geradezu geläugnet; wenn der Apostel Röm. 7, 18. 20. 23 von einem ihm einwohnenden Bösen und von der Sündlichkeit des Fleisches spricht, so glaubt Julian von Eclanum darin die Schilderung der Klagen eines unter dem Joche des alttestamentlichen Gesetzes seufzenden Juden zu vernehmen. Könnte aber — fragt Augustinus [1]) — ein Jude die Frage: Quis me liberabit de corpore mortis hujus? so beantworten, wie es an dem fraglichen Orte geschieht: Gratia Dei per Jesum Christum? Freilich könnte etwa noch gesagt werden, dieß sei die Sprache eines christlichen Katechumenen, der, an das christliche Heil glaubend, die Taufe noch nicht empfangen hat. Gegen eine solche Auffassung streiten aber viele andere unzweideutige Aussprüche des Apostels. Die Galater, an welche Paulus schreibt, waren gewiß Getaufte; er ermahnt sie aber: Spiritu ambulate, et concupiscentias carnis ne perfeceritis (Gal. 5, 16). Zu beachten ist der Ausdruck perfeceritis; der Apostel sagt nicht feceritis, weil die Concupiscenz bereits ohne Willen und Zuthun des Menschen vorhanden ist. Darum die wehmüthige Klage im Römerbriefe: Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago (Röm. 7, 20. 22). Nur durch den Widerstand des geistigen Willens können die Gelüste des Fleisches gezähmt werden; wo dieser Widerstand fehlt, tritt die Sünde hervor, und werden offenbar die opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuriae, idolorum servitus etc. (Gal. 5, 19.) Das Übel der Concupiscenz wird nicht bloß vom Apostel beklagt, sondern auch heidnische Philosophen erkannten in ihm ein drückendes Hinderniß des freien Aufschwunges des Geistes zur Betrachtung der göttlichen Dinge [2]). Cicero fragt in seinem Gespräche Hortensius, wo irgend ein edelgesinnter Mensch wäre, der nicht wünschte, über

[1]) Contra Julian. III, n. 61 ff. [2]) O. c. IV, n. 72 ff.

lle Belästigung und Beschwerung durch sinnliche Lustregungen
haben zu sein! Er führt bei dieser Gelegenheit Plato's Worte
n, der die Lüste des Körpers Reiz- und Nährmittel des Bösen
ennt. Es ist daher ganz verfehlt, wenn Julian sich wenigstens
uf die heidnischen Philosophen zu Gunsten seines Naturalismus
erufen zu dürfen glaubt. Freilich nennt er vornehmlich nur die
ogenannten Naturphilosophen; es ist jedoch interessant zu beobachten,
aß er, wenn er den Anaximenes sammt dessen Schüler Diogenes
ennt, den anderen Schüler, den Cyniker Diogenes, schweigend über-
eht. Schämte er sich der Mitgenossenschaft des hündischen Liber-
inisten? Selbst die Stoiker, auf welche Julian sich gerne stützen
nöchte, stehen nach Cicero's Auffassung auf der entgegengesetzten
Seite [1]). Ist es nicht eine beschämende Rüge, daß Julian gerade
die vornehmsten und besten Männer unter den Heiden, Jene, welche
Cicero philosophos consulares nennt, gegen sich hat? Man würde
hm allerdings Unrecht thun, wenn man ihn zu einem Genossen
Epikur's machen wollte; nicht Epikur, sondern Dinomachus spricht
die wahre Meinung Julian's aus, der eben der Lust ihr besonderes
Recht neben der Ehrbarkeit gewahrt wissen will. Dieses Recht soll
ein Recht ohne Scham sein; Julian folgert dieß aus 1 Kor. 12, 22 ff.,
wobei er nur übersieht, daß die verecundiora corporis, von welchen
er gemäß seiner Bibelübersetzung spricht, im griechischen Texte ἀσχή-
μονα genannt werden, welcher Ausdruck so unzweideutig ist, daß
sich durch eine, das euphemistische verecundiora umdeutende Aus-
legung Nichts hinwegklügeln läßt. Das Gleiche gilt von der Stelle
1 Mos. 3, 8, aus welcher Julian beweisen will, daß die ersten Eltern
nach dem Falle bloß aus Furcht, nicht aber auch aus Scham sich
verborgen hätten. Als ob die Furcht nicht eben aus der Scham
entsprungen wäre! [2])

Julian will indeß die specifische Eigenschaft des geschlechtlichen

---

[1]) Stoici nullam particulam boni humani in corporis voluptate posuerunt. Denique elegerunt in pecoribus potius, quam in hominibus, quod tu facis, laudare libidines. Eorum quippe opinioni convenienter ait quodam loco Tullius, se non putare idem esse arietis et Publii Africani bonum. Qua magis sententia te oportuit admoneri, quid de humana libidine sentire debeas. Contr. Julian. IV, n. 59.

[2]) Über Julian's Mißdeutung des Ausdruckes perizoma O. c. V, n. 5—9.

Schamgefühles durchaus nicht zugeben, und glaubt, die Geschlechtslust mit den Affectionen der übrigen Sinne auf Eine Stufe stellen zu dürfen. Dieß heißt geflissentlich die libido sentiendi von der vivacitas sentiendi, utilitas sentiendi, necessitas sentiendi nicht unterscheiden wollen [1]). Die necessitas sentiendi wird Niemand verdammen wollen; man kann z. B. nicht machen, daß das Geruchsorgan durch angenehme Düfte nicht angenehm afficirt werde. Das Sehnen des Hungernden nach Speise und Sättigung nennt man nicht libido. Unter dieser letzteren versteht man vielmehr das unwillkürliche oder freiwillig unterhaltene, gegen die Herrschaft des sittlichen Willens sich auflehnende Gelüsten, dessen Gefahr besonders in geschlechtlichen Dingen sehr groß ist. Wenn irgend ein anderer Sinn der geschlechtlichen Lüsternheit dient, so wird auch durch diesen anderen Sinn gefehlt; wer ein Weib mit Lüsternheit ansieht, hat schon in seinem Herzen die Ehe gebrochen. Matth. 8, 25. Überhaupt ist es falsch, die Begierlichkeit einen Sinn zu nennen [2]); sie ist vielmehr ein Object des sensus oder der Wahrnehmung; gleichwie die körperliche Krankheit und der Schmerz der Krankheit ein Object des Sinnes und der Wahrnehmung sind. Es ist also auch falsch, zu sagen, daß mit Abnahme oder Erlöschen der Begierlichkeit die Empfindungsfähigkeit im Menschen abnehmen und erlöschen müßte, wie Julian meint. Augustinus will durchaus nicht für gewiß behaupten, daß die Geschlechtsvermischung bei fortdauerndem Urzustande der Menschen von keinem Lustgefühle begleitet gewesen sein würde [3]); aber so viel steht ihm außer Zweifel, daß der Mensch von keinem Lustbegehren beherrscht gewesen sein, und die Geschlechtsvermischung nie aus einem anderen, als einem sittlichen Zwecke stattgehabt haben würde. Und ebenso ist ihm gewiß, daß, wenn die Geschlechtsvermischung von einem Lustgefühle begleitet gewesen sein würde, dieses niemals seinen Geist und Willen hätte fesseln und gefangen nehmen oder ihn von der Höhe seines geistigen Lebens hätte herabziehen können.

---

[1]) O. c. IV, n. 65.
[2]) O. c. VI, n. 56.
[3]) O. c. IV, n. 69.

§. 350.

Dem heiligen Augustinus galt die jedem Adamskinde einwohnende Concupiscenz als Zeugniß von einer allgemeinen Verderbtheit der menschlichen Natur, welche nicht schon ursprünglich vorhanden gewesen sein konnte, weil Gott nur Gutes schaffen kann. Das natürliche Begehren des Fleisches gegen den Geist ist eine erst später eingetretene Zuständlichkeit, die, weil in Allen von Natur aus vorhanden, aus dem gemeinsamen Ursprung aller Menschen abgeleitet werden muß. Sie ist eine aus der verderbten Natur Adam's ererbte Beschaffenheit, in welcher sich die Sünde Adam's mit ihren Folgen auf alle seine Nachkommen fortpflanzt. Wenn die Pelagianer dieß nicht zugeben wollen — argumentirt Augustinus gegen Julian [1]) — so müssen sie die gegenwärtigen Zustände und Nöthen der Menschen für ursprüngliche und normale halten, welche auch vor und ohne Adam's Sünde hätten eintreten müssen [2]). Demgemäß hätte man sich das Paradies, welches Gott dem Menschen als Wohnplatz zuwies, nach pelagianischer Vorstellung bevölkert zu denken von Männern und Frauen, welche, um ihre Keuschheit zu bewahren, fortwährend gegen die Lüste des Fleisches kämpfen müssen, von Schwangeren, die mit allen physischen Beschwerden ihres Zustandes zu ringen haben und in Schmerzen gebären, auch Fehlgeburten zu Tage bringen; von Kindern, welche die Welt mit Thränen begrüßen, erst lallen und stammeln, bevor sie allmählig sprechen lernen, unter strenger Schulzucht zum Lernen angehalten werden müßten; allerlei Krankheiten preisgegeben, ein Gegenstand bekümmerter Sorgen für ihre Eltern wären u. s. w. Pelagius pflanzt den Tod mitten in's Paradies, er glaubt, daß die Menschen daselbst gleich den Thieren hingestorben sein würden [3]). Darin hätten also die Seligkeiten des Paradieses bestanden, in allen denkbaren Mühsalen des Lebens und einem schmerzlichen Tode! Dieß ist geradezu widersinnig. Nicht einmal die Thiere würden im Paradiese dem Tode unterworfen gewesen

---

[1]) Op. imperf. III, c. 154.

[2]) Vgl. Augustin's Schilderung des Urzustandes der Protoplasten in Bd. I, S. 513 ff.

[3]) O. c. III, c. 146.

sein, sondern durch dieselbe Nahrung, die der Mensch genoß, für ein unsterbliches Sein erhalten worden sein. Oder wenn sie der Auflösung nicht hätten entgehen können, so würden sie bei Herannahen derselben das Paradies freiwillig, oder auf andere Weise dazu vermocht, verlassen haben, um dem Orte der Seligkeit das Bild des Todes zu entrücken. So wenig verträgt sich der Tod mit dem Aufenthalte im Paradiese, daß die Menschen, selbst nachdem sie gefallen, erst zufolge ihrer Vertreibung aus dem Paradiese dem Tode anheimfallen konnten. Daß Adam auch dann, wenn er nicht gesündiget hätte, gestorben wäre, ist eine manichäische Behauptung [1]), was um so mehr hervorgehoben werden muß, als die Pelagianer gerade der katholischen Lehre den Vorwurf des Manichäismus aufbürden wollen. Der Apostel sagt ausdrücklich, daß der Tod eine Wirkung der Sünde sei (Röm. 8, 10); die Auferstehung der Leiber wird 1 Kor. 15, 55 als eine Folge und Wirkung unserer Erlösung durch Christus hingestellt. Julian meint freilich, der in 1 Kor. 15, 55 ausgesprochene Jubel über Besiegung des Todes gelte dem ewigen Tode d. i. der ewigen Verwerfung, welcher die Erlösten und Heiligen durch die Auferstehung würden entrückt werden. Ist aber dieser ewige Tod durch die Auferstehung der Leiber bereits beseitiget? Und sind die Heiligen des ewigen Todes schuldig, so daß sie erst durch ihre Auferstehung der Macht desselben entrückt wären?

§. 351.

Unter der Voraussetzung, daß das natürliche Begehren des jetzigen Menschen an sich ein ganz gesundes und normales sei, wagte sich Julian zu Augustin's heiligem Entsetzen bis zu der vermessenen Behauptung vor, daß auch Christus den sensus carnis genitalis der Möglichkeit nach d. i. schlummerartig in sich trug. Daraus würde folgen — bemerkt Augustinus [2]) — daß Christus mit seiner sinnlichen Natur hätte ringen müssen, daß diese somit nicht eine heilige, reine Natur gewesen wäre. Da aber Christus vom heiligen Geiste erzeugt und von einer unversehrten, im Empfangen durch kein geschlechtliches Begehren berührten Jungfrau geboren worden ist, so ist es undenkbar, daß dem Fleische Christi irgend eine Begierlichkeit

---

[1]) Op. imperf. VI, c. 41.

[2]) Op. imperf. IV, c. 58.

einwohnte; er konnte nichts Anderes, als nur Erlaubtes und Reines begehren, von einem Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch kann bei ihm keine Rede sein. Dieß zur Antwort auf Julian's Vorwurf, daß Augustin's Anschauung von der Person Christi nicht de rationabili [1]) Scripturae vena, sondern aus der faulen Pfütze des doketischen Manichäismus geschöpft sei. Mit diesem Vorwurf — erwidert Augustinus anderwärts [2]) — war seiner Zeit auch Jovinian zur Hand, welcher sich, um dem vermeintlichen Manichäismus der rechtgläubigen Lehrer entgegenzutreten, für berechtiget hielt, zu läugnen, daß Maria ohne Versehrung ihrer Jungfrauschaft geboren habe. Zu einer solchen Behauptung ließen sich indeß die Pelagianer nicht fortreißen; und ebenso wenig stellten sie sich auf jene niedere Stufe eines durchaus profanen Naturalismus, den Jovinian vertrat, wenn sie dem heiligen Augustinus eine manichäische Entwerthung der Ehe zur Last legten. Denn sie erkannten noch immerhin der Virginität eine höhere Würde und Verdienstlichkeit über der Ehe zu, während Jovinian den Unterschied zwischen Virginität und Ehe für völlig indifferent erklärte. Julian wollte nur nicht zugeben, daß die Concupiscenz des Fleisches etwas Übles sei; Jovinian hingegen läugnete, daß Enthaltsamkeit nicht bloß etwas Gutes, sondern im Vergleiche mit der Ehe sogar das Bessere sei. Jovinian's Naturalismus war roher, aber consequenter als jener Julian's. Wer das Maaß der natürlichen Lust hält — behauptet Julian [3]) — gebraucht das Gute auf eine gute Weise; wer das Maaß nicht hält, gebraucht das Gute auf eine schlechte Weise; wer aber selbst das Maaß aus Liebe zur heiligen Jungfrauschaft verachtet hat, bedient sich des Guten noch besser, die Mittel der Schwäche verschmähend, um desto glorreichere Kämpfe zu bestehen. Augustinus hebt scharfsichtig hervor, wie Julian,

---

[1]) Hier verschwistert sich der Naturalismus mit einem rationalistischen Princip der Schriftauslegung, wie sich dieß in Julian's Äußerungen öfter kundgibt. Sanctas esse Apostoli paginas confitemur — sagt Julian bei Augustinus Op. imperf. II, c. 144 — non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos et Deum credere inviolabilis aequitatis, et opera ejus bona honestaque defendere, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

[2]) Contr. Julian. I, n. 4.

[3]) Siehe Contr. Julian. III, n. 42.

wenn er die Ehe als Hilfsmittel zur leichteren Beherrschung der natürlichen Lust bezeichne, in dieser letzteren etwas Übles sehe, und sie für etwas halte, was seiner Natur nach der rechten Ordnung sich zu entziehen geneigt sei. Das Gewicht dieser Bemerkung hätte Julian freilich nur dann fühlen können, wenn er erkannt hätte, daß der sensus concupiscentiae selber schon eine ungeordnete Trübung des menschlichen Sinnenlebens sei. Dieser Gedanke war ihm jedoch fremd (vgl. §. 349).

§. 352.

Die pelagianische Anschauung der Virginität nimmt sich noch immerhin edel aus neben jener Jovinian's, deren Bekämpfung der heilige Hieronymus [1]) auf sich nahm [2]). Jovinian's Indifferentismus in Hinsicht auf den Unterschied zwischen Virginität und Ehe stützt sich letztlich auf einen Satz von allgemeinerem Inhalte, daß nämlich alle Christen im Himmel gleichen Lohn erhalten, weil es unter den Gerechten keinen Unterschied der Verdienste gebe; gerecht sei aber und bleibe Jeder, der mit vollem Glauben in der Taufe wiedergeboren ist. Aus dem Satze von der Gleichheit aller Arten sittlicher Verdienstlichkeit folgerte er auch, daß der mit Dank gegen Gott verbundene Genuß der Speisen ebenso verdienstlich sei als das Fasten. Hieronymus widmet seine meiste Aufmerksamkeit der ersterwähnten Behauptung Jovinian's, welche gegen den Vorrang der Virginität gerichtet ist. Er bekämpft seinen Gegner durchgängig vom Standpuncte der Schrifttheologie. 1 Kor. 7, 1 ff. sagt Paulus unter Anderem: Bonum est homini mulierem non tangere. Daraus folgt, daß die Berührung eines Weibes etwas Übles sei, was nur deßhalb gestattet wird, damit Schlimmeres verhütet werde. Propter fornicationem unusquisque uxorem suam habeat; damit der Hungernde nicht versucht werde, Koth zu verschlingen, gestatte man Haferbrot — aber nicht immer und jederzeit, auf daß dem Begehrer nach Höherem und Besserem Raum verbleibe: Nolite fraudare in-

[1]) Adversus Jovianum Libri II.

[2]) Ambrosius verurtheilte den Jovinian auf einer Synode zu Mailand a. 389. Vgl. Ambros. ep. 42, deren auch bei Aug. Nupt. et concupisc. II, n. 15 gedacht ist.



vicem, nisi ad tempus, ut vacetis orationi. Auch die Gatten sollen zu bestimmten Zeiten beten; so lange sie sich nur an ihren wechselseitigen Gattenrechten erfreuen, hindern sie sich, das Wort des Apostels zu erfüllen, welches auf immerwährendes Gebet dringt. Das gemeinsame Beten ist nach 1 Petr. 3, 7 die wahre und höchste Ehre, welche der Mann seiner Ehehälfte und Bettgenossin erweist. Die Pflege der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft erlaubt der Apostel Petrus: Ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram. In 1 Kor. 7, 8 wird den Unverehelichten und Verwittweten gerathen, unverehelichet zu bleiben; 1 Kor. 7, 25. 26 wird dieser Rath bezüglich des jungfräulichen Standes wiederholt, und weiterhin hervorgehoben, daß der Beweibte zwischen Gott und seinem Weibe getheilt sei. Hieronymus enthebt sich einer eingehenden Schilderung aller Unvollkommenheiten des ehelichen Standes und Lebens, und verweist in dieser Beziehung auf seine Schrift gegen Helvidius und auf einen seiner Briefe an Eustochium [1]; Tertullian und Gregor von Nazianz hätten diese Beschwerden und Unvollkommenheiten der Ehe zu einem Gegenstande ihrer dichterischen Muse gewählt. Jovinian durchgeht zwar die ganze Offenbarungsgeschichte von Adam und Eva angefangen bis auf die Apostel herab, um zu erweisen, daß die Ehe an Rang der Virginität ebenbürtig sei. Allein die Schrift lehrt, daß Adam und Eva vor dem Falle jungfräulich lebten, und erst nach dem Falle als Gatten zusammenlebten. Gott sprach allerdings: Replete terram (1 Mos. 1, 28); dieß beweist aber nicht, was Jovinian daraus folgern will. Denn: Nuptiae terram replent, virginitas Paradisum [2]). Die Hindeutung auf die Patri-

---

[1]) Ep. 18 in Opp. (ed. Martianay) Tom. IV, P. II, p. 27—49.

[2]) Augustinus vertheidiget sich (contr. Julian. V, n. 46—48) gegen Julian's Vorwurf, als ob er die Ehe der ersten Eltern im Paradiese für keine wahre Ehe ausgegeben hätte; er habe sie bloß eine Ehe ohne Begierlichkeit genannt. Julian hingegen mißverstehe die Schrift, wenn er die Ehe Joseph's und Maria's für keine wahre Ehe halte, indem sein naturalistisches Denken ein Requisit vermisse, das er fälschlich für ein integrirendes Moment der Ehe halte. Sei doch in der Verbindung Joseph's mit Maria Alles, was zum christlichen Begriffe der Ehe wesentlich gehöre, ohnedieß vorhanden, nämlich: fides, quia nullum adulterium; proles, ipse Dominus Christus; sacramentum, quia nullum divortium. Helvidius wollte die Ehe Joseph's und Maria's dadurch zu einer wahren machen, daß er unter Bezugnahme

archen Abraham und Jakob ist darum verfehlt, weil der alttestamentliche Standpunct nicht jener des neuen Testamentes ist. Wenn der von Jovinian als Trigamus bezeichnete Abraham in Hinsicht auf seine Ehen den Christen als Normaltypus des gottwohlgefälligen Lebens gelten soll, so muß man auch der Beschneidung Abraham's sich unterwerfen. Die Doppelehe Jakob's mit Lia und Rachel hat eine mysteriöse Bedeutung; die fruchtbare, unschöne Lia bedeutet die Synagoge, die schöne aber durch lange Zeit unfruchtbare Rachel die Kirche des N. B. Jovinian geht so weit, auf Judas und Thamar hinzuweisen; dieß heißt den Geist des A. T. völlig verkennen, welches doch gewiß allenthalben, sowol in der Geschichte der Patriarchen, als in den später folgenden mosaischen Institutionen seine Heilighaltung der Virginität und Enthaltsamkeit unzweideutig zu erkennen gibt. Wenn Jungfrau und Wittwe gleichen Rang vor Gott haben, warum durfte der jüdische Hohepriester nur eine Jungfrau zur Gattin nehmen? Wenn die Ehe ebenso heilig ist als die Enthaltsamkeit, warum mußte das Volk Israel durch dreitägige Enthaltsamkeit auf den Empfang des Gesetzes auf Sinai sich vorbereiten, und selbst Moses seine Schuhe am geweihten Orte ausziehen? Warum fragte der Priester Abimelech den fliehenden David, ob seine Gefährten, welche die Schaubrote verzehrten, sich nicht vorausgehend durch ehelichen Beischlaf befleckt hätten? Jovinian betont die Verehlichung Mosis; er beachtet aber nicht, daß Moses das Werk der Befreiung nicht vollenden durfte, sondern es an den heldenmüthigen unbeweibten Nauses abtreten mußte. Moses starb vor dem Einzug in das gelobte Land und wurde im Gebiete Moab einem Priapustempel (domus Phogor) gegenüber beigesetzt. Daß Elias und Elisäus beweibt gewesen wären, ist absurd und schon deßhalb unrichtig, weil Johannes der Täufer [1]), der strenge Ascet,

---

auf Matth. 1, 24. 25 nach der Geburt Christi einen geschlechtlichen Verkehr zwischen beiden Gatten eintreten ließ. Für diese petulante und blasphemische Mißdeutung der Schrift wurde er, ein »homo rusticanus et turbulentus«, von Hieronymus ernstlich in die Schule genommen in dessen Liber adversus Helvidium.

[1]) Über Jeremias, der gleich dem Täufer im Mutterschooße geheiliget wurde, bemerkt Hieronymus: Jeremias qui in utero sanctificatus est, et cognitus in vulva matris, ideo hoc privilegio fruitur, quia virginitatis erat beati-

mit Elias in Eine Linie gestellt wird; über Daniel sollte Jovinian wenigstens so viel wissen, daß derselbe ein Verschnittener am Hofe des babylonischen Königs war. Petrus lebte mit seiner Ehegattin nur bis zu seiner Berufung zum Apostelamte [1]); die sichtliche persönliche Bevorzugung des jungfräulichen Johannes von Seite Christi darf als unzweideutiger Beweis gelten, daß der Apostel Johannes von Christus noch inniger geliebt worden als Petrus, der bloß wegen seines reiferen Alters statt Johannes zum Haupte der Kirche bestellt wurde. Das Hohelied besingt nicht die irdische und fleischliche Liebe. Wollte man die Bevorzugung der Virginität als eine Befeindung der Ehe ausgeben, und fragen, was denn geschähe, wenn Alle die Ehe meiden wollten, so ist die Antwort ganz leicht, oder vielmehr überflüssig. Denn mit gleichem Rechte könnte gefragt werden, wer Feld und Acker bestellen würde, wenn alle Bauern plötzlich Philosophen werden wollten? [2]) Möchte Jovinian, der christliche Mönch auf Freiersfüßen [3]), sich doch wenigstens durch die vielen aus der Heidenzeit aufbewahrten Beispiele zarter Heilighaltung der jungfräulichen Ehre sowie der unverletzten Wittwenschaft beschämen lassen! Zu diesem Ende gibt Hieronymus eine reiche Blumenlese seiner klassischen Belesenheit; namentlich theilt er auch ein längeres Bruchstück aus der verlornen Schrift Theophrast's de nuptiis mit, in welcher gezeigt wird, daß der philosophische Beruf mit dem ehelichen Leben sich nicht vertrage.

---

tudini destinatus. Et quum omnes capti sint, vasa quoque templi babylonio rege vastante direpta, iste solus liber ab hostibus est, et captivitatis nescit injurias, et a victoribus accepit stipendia, et Nabuzardan, cui de Sanctis sanctorum Nabuchodonosor non praeceperat, praecepit de Jeremia. Adv. Jovinian. n. 33.

[1]) Vgl. auch Hieron. ep. 92 (ed. Martianay) ad Julianum, n. 4.

[2]) Auf ähnliche Bedenken des Vigilantius gibt Hieronymus die ironische Antwort: Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, interibit humanum genus, infantes in cunis non vagient, obstetrices absque mercedibus mendicabunt, et gravissimo frigore solus atque contractus Dormitantius vigilabit in lectulo. Contra Vigilantium, n. 16.

[3]) Zwei entsprungene Mönche, Sarmation und Barbatianus, machten sich durch Verbreitung ähnlicher Grundsätze anrüchig. Ambrosius nimmt auf sie ausführlich Rücksicht in seinem Schreiben an die Kirche von Vercelli (ep. 63).

Wie Euphorbus in Pythagoras wieder erschien — bemerkt Hieronymus [1]) — so stand Jovinian, nachdem er seine Seele unter Beschwerung seines Magens durch Fasanen und Schweinfleisch nicht so sehr ausgehaucht als vielmehr herausgebrochen, wieder auf in Vigilantius, richtiger Dormitantius geheißen, einem cynischen Hasser der Virginität der Heiligen, welcher den Bischöfen räth, nur verheirathete Kleriker zum Kirchendienste zuzulassen, und an ehrbare Sitten derselben nur dann zu glauben, wenn man ihre Weiber geschwängert und mit Kindern gesegnet sieht. Auf ihn passen wol die Worte des Propheten: Equi insanientes in feminas facti sunt mihi (Jerem. 5, 8) — ihm gilt die Mahnung: Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus (Psalm 31, 9) — mit Beziehung auf ihn steht geschrieben: In camo et fraeno maxillas eorum constringe qui non approximant ad te!

§. 353.

In solcher Weise bekämpften die großen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts den in mannigfaltigen Formen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft auftauchenden Naturalismus. Es handelte sich nun weiter auch um die Entwickelung des diesem Naturalismus gegenüberzustellenden christlichen Supranaturalismus. Zur Begründung desselben geht Augustinus zunächst von der Undenkbarkeit einer rein natürlichen Gerechtigkeit aus. So wenig als es für die Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder einen mittleren Ort zwischen Himmel und Hölle gibt, ebenso wenig gibt es eine natürliche Gerechtigkeit, welche zwischen christlicher Tugend und heidnischer Verderbtheit eine neutrale Mitte hielte [2]). Die von Gott abgefallene Menschennatur trägt einen erblichen Sündenreiz in sich, und unterliegt ohne Schutz und Hilfe der göttlichen Gnaden den Gefahren dämonischer Berückung, weil sie durch Adam's Sünde an den Teufel verkauft ist; das Heidenthum zeigte sich thatsächlich aller wahrhaften Tugend baar, sein Denken und Trachten war augenscheinlich nur weltlichen und irdischen, selbstischen und sinnlichen Zwecken zugewendet. Oder soll man die Großthaten, die aus Ruhmsucht oder fleischlicher Liebe zum irdischen Vaterlande (terrenae patriae babylo-

---

[1]) Contra Vigilantium, c. 1 ff. [2]) Contr. Julian. IV, n. 26 ff.

ica dilectione) geschahen, für Äußerungen wahrhafter Tugend und Gerechtigkeit nehmen? Soll man den Namen Keuschheit an die leibliche Enthaltsamkeit Solcher verschwenden, deren Seelen, dem wahren Gotte entfremdet, mit falschen Göttern Unzucht trieben? Die Pelagianer berufen sich auf Röm. 2, 14, um zu beweisen, daß auch die Heiden Werke der Gerechtigkeit vollbringen können. Nun aber wird in Röm. 14, 23; Hebr. 11, 6 so entschieden betont, daß alle wahre Gerechtigkeit aus dem Glauben komme, daß die Pelagianer nicht umhin können, entweder auch die von ihnen behauptete echte Güte heidnischer Tugend aus dem Glauben abzuleiten [1]), oder umgekehrt den vermeintlichen Heidentugenden den wahren Werth abzusprechen. Der von Julian versuchte Ausweg, zwischen einer bonitas fructuosa und bonitas sterilis menschlicher Tugenden zu unterscheiden, ist unhaltbar; die heilige Schrift kennt keine bonitas sterilis, sondern nur eine fruchttragende Güte und eine fruchttragende Verdorbenheit (Matth. 7, 18), und demnach muß auch die Vertheidigung, welche das Gewissen der nach pelagianischer Ansicht gerecht lebenden Heiden am Tage des Gerichtes zu Gunsten der heidnischen Gerechtigkeit führen wird (Röm. 2, 15), entweder eine zulängliche sein, welche den Anspruch auf ewigen Lohn erwirbt, oder eine unzulängliche, welche die Vitiosität der vertheidigten Handlungen und Tugenden wegzuwaschen nicht im Stande ist, und daher dem Verdammungsspruche des ewigen Richters die Wege vorbereitet [2]). Die

[1]) So bei dem Hauptmann Cornelius: Solet dici, ideo credere meruit, quia vir bonus erat et antequam crederet. Quod de Cornelio dici potest, cujus acceptae sunt eleemosynae et exauditae orationes ante quam credidissent in Christum: nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quomodo invocabat, in quem non crediderat? Sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum aedificandum mitteretur architectus apostolus Petrus. De praedestinatione Sanctorum, n. 12.

[2]) Ad hoc eos in die judicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt, utcunque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus: et minus impius quam Catilina, Fabricius, non

Schuld der unzulänglichen Gerechtigkeit der Heiden besteht aber darin, daß ihre Handlungen nicht Gott zum Zwecke haben; und diese ihre Schuld muß ihnen zugerechnet werden, weil der Mensch schuldig ist, Gott zu lieben und Gottes Absichten und Zwecke zu Zwecken und Absichten seines eigenen Handelns und Begehrens zu machen. Dieser Wille und dieses Handeln kommt aber zusammt dem rechten Glauben einzig aus der Gnade, welche durch Christus, den Einen Mittler zwischen Gott und Menschen, erwirkt worden ist. Also ist die Gnade Christi die unerläßliche Bedingung unseres Heiles und unserer Errettung vom ewigen Tode, die unmißbare Ursache des menschlichen Denkens, Wollens und Vollbringens dessen, was gerecht und wohlgefällig ist vor Gott dem Herrn. Dieß nicht erkennen wollen, heißt undankbar sein gegen die unaussprechlichen Erbarmungen des Herrn [1]), der den Heiland Jesus Christus gesendet hat, um uns Sündern das Heil zu bringen; die Vertheidiger der vermeintlichen natürlichen Gerechtigkeit sind mit den Worten des Apostels zu fragen: Wozu ist denn Christus gestorben? Doch gewiß dazu und deßhalb, auf daß wir, in Kraft der durch ihn verdienten und erworbenen Gnade mit ihm innigst geeiniget, an seiner Gerechtigkeit Theil haben, zu welcher wir dadurch erneuert werden, daß sich an uns in Abthuung des alten sündigen Menschen und in Erneuerung desselben zum gottwohlgefälligen Leben die Mysterien seines Todes und seiner Auferstehung abbilden (Röm. 6, 3 ff.) [2]). Demzufolge lebt und webt das Sein und Thun des Gerechten ganz in Glaube und Gnade. Wer nicht glaubt, verzichtet auf das Heil in Christo, der gekommen ist, nicht den Gerechten, sondern den Sündern sich anzubieten, weil nur die Kranken, nicht die Gesunden des Arztes bedürfen [3]). Die Pelagianer wollen, so scheint es fast [4]), in Christus nur den Lehrer, nicht den Arzt erkennen; als ob mit dem Erkennen auch schon das Wollen und Vollbringen des Guten gegeben wäre! Es ist allerdings richtig, daß der Mensch nicht recht

veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando. Contr. Julian. IV, n. 25.

[1]) De natura et gratia, n. 2 ff.

[2]) De spiritu et litera, n. 10.

[3]) Nat. et grat., n. 1.

[4]) O. c., n. 47.

ind gerecht handeln könne, wenn ihm die rechte Erkenntniß fehlt; r wird aber trotz seiner rechten Erkenntniß den Weg der Wahrheit iicht wandeln, wenn in ihm nicht Liebe und Freude am Guten jeweckt wird [1]). Nun ist aber das ewige, unwandelbare Gut, das r lieben und begehren soll, für ihn im Leben dieser Zeit kein Ge- ;enstand der Anschauung, wie es die Güter dieser Welt sind, die urch ihren unmittelbaren Eindruck auf ihn wirken, und das Be- jehren seiner an sich schon vitiirten Natur übermächtig stacheln; im so mehr ist eine innere Gegenwirkung geistiger Art nothwendig, im das gestörte Gleichgewicht des seelischen Lebens und damit die echte Gesundheit [2]) der Seele herzustellen, welche darin besteht, daß ie Jegliches nach Maaßgabe seines höheren oder niederen Werthes chätzt und begehrt. Diese geistige Wirkung auf den inneren Men- chen geht aber von der Gnade des heiligen Geistes aus; also ist die Gnade zur Erfüllung der Gebote der Gerechtigkeit nothwendig, ind die durch sie im Herzen geweckte Freudigkeit zum Guten ist der chlechterdings unentbehrliche Sporn und Antrieb zum Erstreben Dessen, was für uns Zeitmenschen kein Gegenstand der Anschauung, ondern bloß des Glaubens ist.

§. 354.

In diesen letzten Sätzen ist nun bereits auch Augustin's Theorie vom freien Willen des Menschen enthalten, welche an den Pelagia- nern als Läugnung des Wahlvermögens ausgegeben wurde, in Wahrheit aber einen weiteren Schritt in der Entwickelung der Lehre vom freien Willen bezeichnet. Es ist hier am Orte, die Resultate nachzuholen, welche sich in der Entwickelung dieses Problems aus dem Kampfe gegen die Gnostiker und Manichäer abgesetzt hatten, und die Voraussetzungen enthalten, auf deren Grund die polemischen Verhandlungen zwischen Augustinus und den Pelagianern erst voll-

---

[1]) Spir. et lit., n. 5.

[2]) Quis enim nesciat, non esse in hominis potestate quid sciat, nec esse consequens, ut quod appetendum cognitum fuerit, appetatur, nisi tantum delectat, quantum diligendum est? Hoc autem sanitatis est animae. Spir. et lit., n. 64.

kommen verständlich werden. Irenäus [1]) bestreitet die gnostische Lehre von den Pneumatikern und Hylikern, deren erstere nothwendig gut, die letzteren naturnothwendig böse wären. Könnten die Bösen nur böse sein, so würde Christus es Jenen, die ihn nicht hören wollten, nicht zum Vorwurfe machen, daß er sie vergeblich gerufen habe (Matth. 23, 37) — und der Apostel nicht Jenen mit dem ewigen Gerichte drohen (Röm. 2, 4 ff.), welche, die ihnen gebotenen Schätze der göttlichen Gnade mißachtend, in der Verblendung ihres Herzens sündigen Leidenschaften zu fröhnen fortfahren. Gott hat dem Menschen Vernunft und freien Willen verliehen; er zwingt ihn zu Nichts, ist ihm aber mit heilsamen Eingebungen zur Seite. Wären die Menschen genöthiget, gut oder böse zu sein, so gäbe es kein Verdienst der Tugend und kein Mißverdienst des Lasters, alle Mahnungen und Warnungen wären überflüssig und unnütz, und würden auf Gott den begründeten Schein der Schwäche oder Unkenntniß der Wesensbeschaffenheit der Menschen fallen lassen. Wie könnte der Glaube zum Verdienste gereichen, wenn er nicht etwas Freies, etwas dem Menschen Selbsteigenes wäre, wie auch der Heiland bestätiget, wenn er sagt: Secundum fidem tuam fiat tibi (Matth. 9, 29). Die Meinung, welche die vermeintlichen Pneumatiker von sich hegen, bekundet den unsäglichen Hochmuth eines verblendeten Sinnes, der nicht weiß, was Gott und was der Mensch ist; im wahnsinnigen Begehren, Gott gleich zu sein, schämen sie sich ihres Menschseins, und wollen alle Stufen der zeitlichen Entwickelung des Menschen überspringen, und geben sich für Dasjenige aus, was zur Heiligkeit vollendete Menschen erst dann werden, wenn sie vollkommen bewährt sind. Nur Gott allein, der Ungeschaffene und Ungewordene ist vom Anfange her vollendet und indefectibel; der Mensch hingegen muß als Geschöpf tief unter Gott stehen, und einen Anfang seiner Entwickelung haben; und da die Vollendung erst am Ende seiner Entwickelung eintritt, so ist er bis dahin selbstverständlich unvollkommen und defectibel. Incorruptibilität und Indefectibilität gewinnt der Mensch erst in Kraft der Anschauung Gottes; diese schließliche Erhebung des Menschen ist aber bedingt durch eine vorausgehende Herablassung Gottes zu den kindlichen Anfangszuständen des Menschen; Gott mußte die Menschheit annehmen, damit der Mensch

[1]) Adv. haer. IV, 37 ff.; vgl. IV, 4.

nach dem Fassungsvermögen seiner begränzten, geschaffenen Natur Göttliches an sich zu nehmen, und zur Nähe des Ungeschaffenen zu gelangen vermöchte. Non ab initio Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii. Diese gnadenvolle Deification des Menschen bedeutet für die sittliche Ordnung Dasjenige, was die continuirliche Erhaltung für die natürliche Ordnung bedeutet; wie das Sein des Menschen nur dadurch währt, daß es fortwährend durch Gott getragen ist, wie im Besonderen die Seele nur in Gottes Kraft lebt [1]), so vollendet sich der Mensch auch nur in Gottes heiligender und klärender Kraft und Gnade, welche gleichsam das Lebenselement ist, in welchem Seele und Körper eine unzerstörbare Gesundheit erlangen [2]), welche Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit eben das Göttliche im deificirten Menschen ist. In welches Verhältniß Irenäus den wahlfreien Willen zur Gnade setze, kann dem Gesagten zufolge keinem Zweifel unterliegen; der Mensch ist, wie im Sein, so im Gutsein durch Gott getragen, Gott beseelt, führt, fördert und vollendet den zur Vollendung strebenden Willen des Menschen – von einer Güte des Willens ohne Gott und außer Gott weiß Irenäus Nichts. — Auch nach Tertullian [3]) ist der selbstmächtige Wille (*αὐτεξούσιον*) der Gnade unterthan, und zwar zu seinem Heile, weil er, bevor der Mensch in Christus wiedergeboren ist, zufolge der erbsündlichen Befleckung und Fleischlichkeit der Seele dem Bösen verhaftet ist [4]). Daraus geht nun auch hervor, daß die Selbstmächtigkeit des Menschen eine beschränkte ist, und daß die Wandelbarkeit des Willens, die aus dem menschlichen Wahlvermögen resultirt, das Unvollkommene am selbstmächtigen Willen des Menschen ist [5]). Damit will nun freilich nicht gesagt werden, daß das Wahlvermögen an sich (d. h. so weit es als Fähigkeit selbsteigener Entscheidung genommen wird) etwas Unvollkommenes sei; es ist vielmehr ein auszeichnender Vorzug des Menschen, und sein rechter gottwohlgefälliger Gebrauch ist actuelle Bethätigung der anerschaffenen Gottähnlichkeit des Menschen, die indeß freilich nicht als Gottgleichheit zu verstehen ist [6]). Denn Gott ist seiner Natur nach gut, der Mensch nur zufolge des rechten Gebrauches seines Selbstbestimmungs-

[1]) O. c. II, 34.
[2]) O. c. III, 17.
[3]) De anima, c. 21.
[4]) O. c., c. 38—40.
[5]) Adv. Marcion. II, c. 9.
[6]) O. c. II, c. 6.

vermögens, durch dessen Verleihung es ihm möglich gemacht wurde, sich selbst in seiner Gewalt zu haben — ein Besitz, der höher zu veranschlagen ist, als der Besitz aller Außendinge und der ganzen Erde, zu deren König der Mensch von Natur aus eingesetzt ist. Da nun der Mensch durch den rechten Gebrauch seines Willens das Gute sich zu eigen machen und zur selbsteigenen Güte machen sollte, so mußte ihm die Möglichkeit des Fehlens offen stehen; denn sonst wäre er gleich Gott der schon seiner Natur nach Gute [1]). Mithin schließt sein Wahlvermögen, obgleich es ein auszeichnender Vorzug ist, doch auch nothwendig die Möglichkeit des Fehlens in sich; an dieser Fehlbarkeit des Willens wird offenbar, daß der Mensch, wie hoch er auch in der Schöpfung gestellt sei, dennoch nur Geschöpf sei, und zur vollendeten Güte sich erst durch constante Abweisung des ihm möglichen Bösen entwickeln könne. Eine solche constante Abweisung ist aber — lehren Clemens Alexandrinus und Origenes — nur unter Voraussetzung eines ununterbrochenen göttlichen Beistandes denkbar. Die guten und heilsamen Gedanken und Gesinnungen tugendhafter Menschen stammen von Gott und sind göttliche Eingebungen durch Vermittelung der Engel, welche über Länder und Städte gesetzt sind; vielleicht ist jedem einzelnen Menschen ein besonderer Engel beigegeben [2]). Nach Origenes ist jedes Geschöpf getragen durch die Macht des göttlichen Vaters, jedes vernünftige Geschöpf in sittlichen Dingen urtheilsfähig zufolge seines Theilhabens am Lichte des göttlichen Logos, heilig aber in Kraft des ihm einwohnenden heiligen Geistes [3]). Der Geist des Glaubens muß bewirken, daß die natürliche Vermöglichkeit des Menschen zum Guten gefestet und erschöpfend entwickelt werde; ja ohne Gnade ist überhaupt gar kein fruchtbringender Gebrauch der natürlichen Vermögen denkbar, sondern nur ein fehlerhafter und unnützer Gebrauch [4]).

---

[1]) Daher ist Tertullian weit davon entfernt, in der Wahlfreiheit des Menschen die Gottähnlichkeit des Menschen zu suchen: Itaque non per illud jam videri potest anima deliquisse, quod illi cum Deo affine est i. e. per afflatum, sed per illud, quod substantiae accessit, i. e. per liberum arbitrium, a Deo quidem rationaliter attributum, ab homine vero, qua voluit, agitatum. Adv. Marcion. II, c. 9.

[2]) Clem. Alex. Strom. (ed. Potter) VI, p. 692. 693.

[3]) De princip. I, c. 3, n. 5 ff.

§. 355.

Die bisherigen Ausführungen enthalten neben der Anerkennung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens auch den Hinweis auf die unerläßlichen Bedingungen und Ursachen einer wahren und echten Selbstmächtigkeit des Willens. Die Wahlfreiheit als solche — hörten wir — constituirt für sich nicht die anerschaffene Ähnlichkeit des Menschen mit Gott; und dieß erklärt sich vollkommen, wenn man erwägt, daß die Wahlfreiheit an einem nicht schon durch seine Natur guten Wesen die Möglichkeit des Guten und Bösen in sich schließt, und an sich genommen, so weit sie die bloße Willkür des Handelns bedeutet, eine Art Indifferenz gegen den Unterschied von Gut und Böse ausdrückt. Demzufolge läßt Augustinus in seinen gegen die Manichäer gerichteten Dialogen de libero arbitrio [1]) den Evodius die Frage aufwerfen, ob denn das liberum arbitrium als solches für etwas Gutes und Gottverliehenes erachtet werden könne [2]). Augustinus beantwortet diese Frage dadurch, daß er zwischen großen, geringen, mittleren Gütern unterscheidet; er macht diesen Unterschied von der Beziehung der Güter zum recte vivere abhängig, und bezeichnet als große Güter diejenigen, quibus recte vivitur, als geringe jene, sine quibus recte vivitur, als mittlere, sine quibus recte vivi non potest. Große Güter sind die Tugenden, geringe Güter die leiblichen Gaben und Vorzüge; das liberum arbitrium ist gleich allen anderen Seelenvermögen ein Gut mittlerer Ordnung. Die großen Güter sind über jeden Mißbrauch erhaben; die mittleren und geringen Güter können mißbraucht werden. Alle Arten der Güter sind von Gott, und für jede Art derselben gebührt ihm das Lob der Creatur, jedoch ein größeres Lob für die mittleren als für die geringen Güter, und mehr Lob für die großen Güter als für die mittleren. Der Wille gebraucht nicht nur andere Güter außer sich, sondern ist auch sich selbst ein Gegenstand des Gebrauches; gleicher Weise erkennt die Vernunft nicht bloß Anderes außer sich, sondern ist sich selber auch ein Object der Erkenntniß. Dasselbe ist von der menschlichen Erinnerungskraft zu sagen. Der Wille soll dem unwandelbaren Gute oder Gott anhängen; er fehlt, wenn er,

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 642 f.

[2]) De lib. arb. II, n. 49 ff.

von Gott abfallend, sich selbst oder die Dinge außer ihm oder die Dinge unter ihm zu letzten Zielen seines Begehrens macht d. h. wenn er entweder eine autonome Unabhängigkeit, oder bloß weltliches Erkennen oder sinnliche Lüste als Höchstes und Letztes anstrebt. Die Abkehr des Willens von Gott ist ein motus defectivus, dessen Natur sich nicht enträthseln läßt; nur so viel ist gewiß, daß derselbe nicht von Gott herrührt, weil von Gott nur Gutes, und zwar alles Gute kommt, somit auch die rechten und Gott wohlgefälligen Bewegungen des Willens; alle Defecte aber sind aus dem Nichts. Die factischen Verfehlungen der Menschen beweisen, daß solche Defecte, solche aus der Tendenz zum Nichts entspringende Willensäußerungen in die Macht des menschlichen Willens gegeben seien.

§. 356.

Während Augustinus die Erregungen des guten Willens aus einer geheimnißvollen Quelle ableitet, und in den Verfehlungen des Willens ein unerforschliches Räthsel erblickt, finden die Pelagianer in beiden Arten der Willenskundgebungen etwas ganz Natürliches, und verwerfen die von Augustinus im Geiste der kirchlichen Lehre angegebenen Erklärungsgründe der guten und bösen Willensdispositionen des Menschen. Julian meint, daß bereits der Begriff des Willens als eines motus animi cogente nullo jede Frage nach solchen Erklärungsgründen ausschließe und überflüssig mache. Wenn das Wollen — erwidert Augustinus [1]) — darum, weil es nicht erzwungen werden kann, a se wäre, so müßte auch der Mensch a se und ohne Ursprung sein, da er, als er noch nicht war, als ein Nichtseiender kein Subject eines ihn in's Sein übersetzenden Zwanges sein konnte. Ist dieß absurd, so ist es gleicher Weise absurd, aus der Zwanglosigkeit des Willens auf sein Nichtverursachtsein zu schließen und ihn für etwas Grundloses auszugeben. Man wird also nicht umhin können, nach dem Grunde sowol des guten Willens, als auch des bösen Willens zu fragen, und vor Allem einmal die Frage nicht umgehen können, weßhalb ein böser Wille im Menschen möglich sei. Es reicht nicht aus, mit den Pelagianern zu sagen, der Wille könne deßhalb ein böser Wille sein, weil er eben Wille oder Ver-

[1]) Op. imperf., Lib. quintus (ganz).




nögen willkürlicher Selbstbestimmung sei. Wer diese Erklärung
ür zureichend hält, muß sich dazu verstehen, Gott und den Seligen
en freien Willen abzusprechen. Wenn Julian sich dazu nicht ver-
ehen will, so gebe er zu, daß die Fehlbarkeit des geschaffenen Wil-
ens ihren besonderen Grund habe, der nicht bereits im Begriffe
es Willens als solchen liegt. Nicht zufolge seines Freiseins, son-
ern zufolge seines Geschaffenseins aus Nichts ist der Wille fehlbar,
eil er zufolge dieses Ursprunges wandelbar ist, während der un-
eschaffene und unwandelbare Wille Gottes nothwendig unfehlbar
st. Julian bezeichnet den angegebenen Grund der Fehlbarkeit als
anichäisch; mit welchem Rechte? Heißt denn aus Nichts ge-
schaffen sein, so viel, als: aus dem Bösen geschaffen sein? Und
nit welchem Rechte darf sich Julian erlauben, den angegebenen
Möglichkeitsgrund des Bösen mit einem Nothwendigkeitsgrunde des
Bösen zu identificiren? Dieses grobe Versehen kommt doch einzig
aher, daß Julian trotz seines forcirten Eiferns gegen den Manichäis-
nus theilweise selber auf manichäischem Boden steht, indem er mit
en Anhängern dieser Secte das Nichts für etwas Reales hält [1])
ind das christliche Dogma von der Erschaffung der Dinge aus
lichts nicht faßt. Wenn das Nichts eine böse Natur wäre, dann
nüßte freilich der aus Nichts geschaffene Wille seiner Natur nach
öse sein. Julian nähert sich den Manichäern wenigstens so weit,
aß er den ursprünglich von Gott geschaffenen Willen nicht für
inen positiv guten Willen halten will — aus lauter Besorgniß,
urch ein solches Zugeständniß die Freiheit des Willens preiszu-
eben. Sagt denn aber nicht die Schrift [2]), daß Gott am Anfange
en Menschen als einen rectus d. h. als einen solchen, wie der
Mensch sein soll, also doch gewiß als einen mit einem positiv guten
Willen Ausgerüsteten geschaffen habe? Jene äquilibristische Willens-

---

[1]) Nemo superatur a nihilo; sed tu superaris nihil dicendo: nec ego in nihilo collocavi spem meam; sed tu ad nihilum perduxisti loquacitatem meam. Sane, si recte intelligas, quod perverse loqueris, isto modo Deus a nihilo superatur, quoniam Deum nulla res superat: nihil enim quid est, nisi res nulla? Isto modo etiam Deus non potest superare nihil; quia nullam rem non superat, qui superat omnia; est enim super omnia. Op. imperf. V, c. 54.

[2]) Pred. 7, 30.

indifferenz, welche von den Pelagianern für das Wesen der Willensfreiheit ausgegeben wird, war weder vor, noch nach Adam's Sünde vorhanden; vor Adam's Sünde nicht, weil damals Adam's Wille dem Guten zugewendet war — nach Adam's Sünde nicht, weil seit derselben der menschliche Wille, soweit er sich selbst anheimgegeben ist, von der vitiirten Beschaffenheit der in Adam gefallenen Menschennatur beherrscht ist. Dieß will nun Julian nicht einleuchten; den Willen von der Wesensbeschaffenheit des Menschen abhängig machen, heiße den Willen des Menschen aufheben: Naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur. Julian macht sich hiemit einer Verwechslung des Natürlichen mit dem Nothwendigen schuldig; dieß ist gerade so, als wenn Jemand behaupten wollte, daß z. B. die Geschlechtsvermischung als etwas Natürliches für die Concumbenten auch nothwendig, die aus der Vermischung resultirende Conception aber, als etwas bloß Mögliches und nicht schlechthin Nothwendiges nichts Natürliches wäre. Julian stößt sich an der Natürlichkeit des guten und bösen Willens; wie stimmt dieß mit seiner anderweitigen Äußerung, daß die motus animae, zu welchen doch auch die Willensbewegungen gehören, als besondere Species unter den allgemeinen Gattungsbegriff: „menschliche Natur" zu subsumiren seien? Wie will er das permanente Sündigen des Teufels vom Anfang her, mit dem liberum arbitrium des Teufels vereinbaren, wenn ihm Natürlichkeit und Nothwendigkeit als identische Begriffe gelten? Wenn der Wille nichts Natürliches ist, wie kann der menschlichen Natur d. i. dem Menschen selber die Schuld eines bösen Willens imputirt werden? Und was soll mit der Trennung des Willens von der Natur gewonnen werden? So viel, meint Julian, daß das Böse des Menschen ex possibili, nicht aber ex necessario erklärt werde. Als ob die possibilitas nicht auch in der Natur gelegen, und diese nicht von Gott abzuleiten wäre — so daß demnach auf Julian selber zurückfällt, was er als Gebrechen an der katholischen Theorie hervorhebt, die er in folgendem Schlusse formulirt: Si malum ex homine, homo autem per Deum, malum igitur per Deum. Nun verwahrt sich Julian freilich am allermeisten dagegen, das Böse von Gott herleiten zu wollen; er entehrt jedoch Gott auf andere Weise, wenn er einerseits die Gottähnlichkeit des Menschen im liberum arbitrium sucht, daneben aber die ursprüngliche, positive Güte des menschlichen Willens hartnäckig läugnet. Soll der ur-

sprüngliche Wille des Menschen schon wegen der bloßen possibilitas boni, die in ihm lag, ein guter Wille genannt werden, so müßte er wegen der simultan damit bestehenden possibilitas mali auch ein böser Wille genannt werden. Und Julian nimmt in der That nicht Anstand, die jetzigen verderbten Zustände der Menschennatur auf den ursprünglichen Zustand des Menschen vor der ersten Sünde zu übertragen; er schreibt dem ursprünglichen Menschen dasselbe concupiscible Wesen zu, welches den gefallenen Menschen belastet, weil er die Concupiscenz für etwas zur Ordnung der Natur Gehöriges ansieht. Er ahnt also nicht einmal, daß die concupisciblen Reizungen des Fleisches ein Strafgeschick der gefallenen Menschennatur seien; er faßt das Wort des Apostels nicht, welcher in der Concupiscenz die dem Fleische einwohnende Sünde erkennt, und deßhalb in die Klage ausbricht: Non quod volo, facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago — nicht als ob er der Concupiscenz zustimmte, sondern weil er außer Stande ist, zu machen, daß sein Fleisch kein concupiscibles Fleisch sei. Daher auch sein sehnsüchtiger Ausruf: Wer wird mich vom Leibe dieses Todes (d. i. von diesem Fleische der Sünde) befreien! Damit ist aber zugleich erklärt, daß es in dem gefallenen Menschen eine Sünde gebe, welcher er sich durch sich selbst gar nicht entäußern kann, obschon in der Taufe die Schuld derselben hinweggenommen, und durch die Gnade die Kraft gewonnen wird, ihr die Zustimmung des Willens zu versagen. Wenn aber der Mensch nur in Kraft der Gnade der Sünde zu widerstehen vermag, so ist es falsch, das liberum arbitrium des Menschen als die gleichmäßige Fähigkeit zum Guten und Bösen zu bezeichnen; der gefallene Mensch behält die bloße Möglichkeit der Wiederkehr zum Guten, während die Fähigkeit und Disposition zum Guten ihm thatsächlich abgeht, und nur durch die Gnade wiedergegeben werden kann [1]). Dieses Unvermögen des Menschen zur Wiedererhebung seiner selbst aus eigener Kraft wird durch die Pelagianer nicht ausreichend erklärt, wenn sie es aus der Macht der

---

[1]) Vides possibilitatem standi et cadendi sic habuisse hominem, ut si cecidisset, non eadem possibilitate qua ceciderat, surgeret, culpam scil. sequente supplicio. Propter quod Christi gratia, cui miserabiliter estis ingrati, quae jacentem relevaret, advenit. Contr. Julian. VI, c. 11.



bösen Gewohnheit ableiten; keine Gewohnheit ist schlechthin unüberwindlich, jenes Unvermögen ist aber ohne Gnade schlechterdings nicht zu heben; und die Frage kann nur diese sein, ob es durch die Gnade gänzlich gehoben werden könne, so daß der Mensch bereits im Leben dieser Zeit von jedem sittlichen Gebrechen sich rein zu erhalten vermöge? Die Möglichkeit dessen will Augustinus nicht bestreiten, da man nicht annehmen könne, daß Gott etwas Unmögliches fordere, oder bei Gott und mit Gottes Hilfe irgend etwas unmöglich sei [1]); zudem ist Freisein von sittlichen Gebrechen nicht der höchste Grad der Vollendung, welcher allerdings erst in's jenseitige Leben fällt [2]). Die Schrift spricht aber daneben ganz unzweideutig aus, daß es keinen fehlerlos Gerechten auf Erden gebe (Psalm 142, 2; 31, 5; 1 Joh. 1, 8), und der Apostel spricht von der Nothwendigkeit einer das ganze Leben hindurch fortgesetzten Selbsterneuerung, welche gewiß nicht nothwendig wäre, wenn der Mensch in irgend einem Momente der irdischen Zeit schon vollkommen erneuert wäre [3]); daher denn auch die Ertheilung der Heiligungsgnade vom vollkommenen Durchgreifen derselben im Menschen wol unterschieden werden muß [4]). Pelagius führt wol eine Reihe heiliger Namen aus den Schriften des A. T. und N. T. an, um zu beweisen, daß es nach dem Zeugnisse der Schrift wirklich sündelose Gerechte gegeben habe. Aber die Schrift bemerkt von keiner der in ihr erwähnten heiligen Personen, daß sie ohne jede Sünde gewesen wären [5]); und man darf wol annehmen, daß diese heiligen Menschen, wenn sie hierüber befragt worden wären, alle einmüthig mit den Worten des Apostels 1 Joh. 1, 8 geantwortet haben würden. Wozu hätte Christus die Seinen das Gebet des Herrn gelehrt, unter dessen sieben Bitten die Gerechten täglich auch jene Gott vortragen:

---

[1]) Pecc. mer. et remiss. II, n. 7.

[2]) Spir. et lit., n. 64 ff.

[3]) Pecc. mer. et remiss. II, n. 8 ff.

[4]) Non enim ex qua hora quisque baptizatur, omnis vetus infirmitas ejus absumitur: sed renovatio incipit a remissione omnium peccatorum, et in quantum quisque spiritalia sapit, qui jam sapit. Cetera vero in spe facta sunt, donec etiam in re fiant, usque ad ipsius corporis renovationem in meliorem statum immortalitatis et incorruptionis, qua induemur in resurrectione mortuorum. O. c. II, n. 9.

[5]) Nat. et grat., n. 42 ff.

Vergib uns unsere Schuld? Daß die Schrift nicht alle kleinen und kleinsten Verfehlungen der Gerechten erwähnt, berechtiget noch keineswegs zu der Annahme, daß solche Verfehlungen gar nicht vorgekommen wären [1]). Einzig Maria, die jungfräuliche Mutter des Herrn, soll hievon ausgenommen werden, weil mit Recht angenommen wird, daß Gott Jene, welche den sündelosen Besieger und Tilger der Sünde zu empfangen gewürdiget wurde, vor aller Sünde, auch vor der kleinsten, werde bewahrt haben.

§. 357.

Die Pelagianer sahen in den von Augustinus aufgedeckten Erklärungsgründen des guten und bösen Willens eine Erneuerung der manichäischen Lehre vom guten und bösen Urprincipe, und in seiner Lehre von der sittlichen Unvermöglichkeit der gefallenen Menschennatur eine Läugnung des liberum arbitrium. Augustinus verwahrt sich gegen beide Vorwürfe [2]). Den ersteren erklärt er für widersinnig [3]); bezüglich des letzteren macht er auf den mehrfachen Sinn,

---

[1]) Nec commemorandum fuit, si Abel, quamvis merito justus appellatus est, paulo immoderatius aliquando risit, vel animi remissione jocatus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel aliquanto immoderantius poma decerpsit, vel plusculo cibo crudior fuit, vel cum oraret, cogitavit aliquid, unde ejus in aliud avocaretur intentio, et quotiens illi ista ac similia multa subrepserint. Nat. et grat., n. 45.

[2]) Op. imperf. I, c. 94 ff.

[3]) Utinam Manichaeum fortiter destrueres, non turpiter adjuvares. Ille namque nimia perversus insania non dicit naturam mali cogi bene facere ab alia natura boni, quae malum non potest velle; sed naturam boni cogi male facere ab ea natura mali, quae bonum non potest velle: ac per hoc mirabiliter demens naturam mali vult esse immutabilem, mutabilem vero naturam boni. Proinde voluntatem malam ab ea inspirari natura, quae bonum velle non potest, certum est dicere Manichaeum: voluntatem vero bonam ab ea infundi natura, quae malum velle non potest, non dicit Manichaeus, sicut tu de illo mitius suspicaris: quoniam boni naturam nullo modo immutabilem credit, quae malum velle non possit, cui credit inspirari voluntatem malam ab ea natura, quae bonum non potest velle; itaque fieri per mali naturam, ut malum velit boni natura, quam nihil vult esse aliud quam naturam

in welchem die Willensfreiheit verstanden werden könne, aufmerksam. Daß das liberum arbitrium durch Adam's Sünde schlechthin aufgehoben worden sei, habe er niemals behauptet; daß es ohne Gnade nichts Gutes vermöge, ist evangelische Lehre (Joh. 8, 36). Die Freiheit, die dem Menschen im Paradiese zukam, ist allerdings jetzt nicht mehr vorhanden; das liberum arbitrium hat jedoch nicht aufgehört, sondern ist unter die Herrschaft der Sünde gerathen, der Wille ist böse geworden, ohne aufzuhören, Wille zu sein. Das Verlangen, glückselig zu sein, ist eine unverlierbare Qualität des Willens, mit welcher sich im Urzustande auch das Vermögen der Erringung eines glückseligen, unsterblichen Seins verband. Das Vermögen recht und gut zu handeln, ist eine verlierbare Qualität des Willens, und ist durch Adam's Sünde thatsächlich verloren gegangen; nicht bloß wegen der durch sie herbeigeführten Verschlimmerung der Menschennatur, sondern auch wegen eines, zufolge jener Sünde der verböserten Menschennatur aufgeladenen Strafgeschickes. Aus der Verböserung der menschlichen Natur erklärt sich der Hang zum Bösen, der ohne Gegenwirkung der Gnade den Menschen unausweichlich dem Bösen entgegenführt, und auch das an sich erlaubte und dem Gesetze gemäße Handeln durch sündhafte und selbstische Motive trübt und entwerthet. Das Strafgeschick der Sünde Adam's wird in den Sünden offenbar, welche aus Unwissenheit und unter dem Drucke unwillkürlicher Affecte begangen werden. Bei solchen Zuständen des gefallenen Menschen darf man selbst davor nicht zurückschrecken, von einer necessitas peccandi zu sprechen; nicht etwa, um gegen die Sünde gleichgiltig zu machen oder das liberum arbitrium zu läugnen, sondern auf daß der zu Gott Bekehrte wisse, wie sehr er des Heiles bedürftig sei, wie viel ihm, ohne daß er es zu erfassen vermöchte, von Gott zu vergeben sei (Psalm 18, 13—15), und wie wenig er aus sich gut zu sein vermöge und irgend welchen sittlichen Gefahren gewachsen sei. Darum lehrte uns Christus beten: Vater, führe uns nicht in Versuchung; und der Psalmist betet: De necessitatibus meis erue me (Psalm 24, 17). Es ist demnach

---

Dei. Tu ergo hunc adjuvas, negando humanam peccato primi parentis vitiatam esse naturam, ut naturae mali quam fingit, attribuat quidquid malorum in manifestissima invenit miseria parvulorum. O. c. I, c. 97.

eine Flachheit, welche gegen den Geist der christlichen Lehre verstößt, wenn die Pelagianer bloß eine Gnade der Verzeihung für nothwendig erachten [1]; so wie es eine Flachheit ist, wenn sie in Christo bloß den Lehrer der Wahrheit erkennen, ohne Bedürfniß nach der, in der Lebensgemeinschaft mit Christus zu erlangenden Heiligung des Willens und Lebens.

§. 358.

An dieser Stelle fügen sich sachgemäß die antipelagianischen Schriften des Paulus Orosius und des heiligen Hieronymus ein, welche, obwol an Umfang und Einläßlichkeit der Erörterung den augustinischen weit nachstehend, doch aus dem Grunde vorzügliche Beachtung verdienen, weil sie die kirchliche Gnadenlehre mit Absehen von der augustinischen Anthropologie auf rein biblischer Grundlage erörtern, und bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ganz zu denselben antipelagianischen Resultaten gelangen, welche Augustinus aus seiner Theorie der Erbsünde ableitete. Orosius war, wie er selbst erzählt, vom Bischof Johannes zur Synode von Jerusalem (a. 415) gerufen worden, um die Synode über die Irrlehre des Pelagius und deren Schicksale in Africa zu informiren. Johannes neigte aber selber auf die Seite des Pelagius hin, und so kam es, daß er sich bereden ließ, den Orosius für einen parteisüchtigen Verfolger der Pelagianer zu halten, und ihm nachträglich den Vorwurf machte, er habe gegen Pelagius die Be-

[1] Ex isto haeretico sensu, quo dicitis non fieri per gratiam liberationem a peccato, nisi cum de praeterito accipitur venia, non autem etiam ne dominetur peccatum, cum quisque a concupiscentia sua trahitur ad ejus assensum, etiam sanctorum orationibus contradicitis. Ut quid enim Deo dicitur: Ne nos inferas in tentationem, si ut hoc non fiat, in liberi arbitrii nostri est potestate, quod nobis naturaliter insitum est? Ut quid dicit Apostolus: Oramus autem aut Deum, ne quid faciatis mali (2 Cor. 13, 7), si Deus non liberat a peccatis, nisi veniam dando praeteritis? Contr. Julian. I, c. 108. — Das Concil von Carthago (a. 418) spricht das Anathem über Jenen, der sich vermißt, zu sagen: Gratiam Dei, qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur.

hauptung geltend machen wollen, der Mensch könne selbst mit Gottes Gnade das göttliche Gesetz nicht erfüllen. Dadurch fühlte sich Orosius angetrieben, seinen Apologeticus de arbitrii libertate abzufassen, um sowol sich selber gegen die ihm zur Last gelegte Behauptung zu rechtfertigen, als auch die Widerchristlichkeit der pelagianischen Lehre vom freien Willen darzuthun. Daß es mit Gottes Hilfe nicht möglich wäre, gerecht zu leben, ist eine blasphemische Verlästerung der göttlichen Allmacht; aber ebenso gewiß ist, daß es ohne Gottes Hilfe nicht möglich sei. Von jeher waren die Gerechten nur in Kraft der Gnade gerecht; eine natürliche Gerechtigkeit d. i. eine Gerechtigkeit ohne göttlichen Beistand ist ein Unding. Es gibt gar keine natürliche Ordnung ohne Gott; der Meinung Jener, welche glauben, daß die physische Ordnung sich selber regiere, und die Spendung und Vertheilung von Sonnenschein und Regen ohne Gottes Zuthun statthabe, widerspricht die Schrift, welche lehrt, daß Gott über Gute und Böse seine Sonne scheinen und seine Regenwolken sich ergießen lasse. Auch die Heiden handeln, wenn sie recht thun, mit Gottes Hilfe gerecht, wie an Job's Beispiele sich zeigt; keinem Menschen ist Gottes Hilfe versagt. Um aber zum ewigen Heile zu gelangen, ist es nothwendig, Christo anzugehören; außer Christo gibt es kein Heil. Wenn Pelagius glaubt, daß der Mensch durch die Werke des Gesetzes gerecht werden könne vor Gott, so widerspricht er dem Apostel Paulus; nach der Lehre des Apostels Petrus (Apgsch. 15, 10. 11) haben die Gerechten des A. T. nicht durch ihre Werke, sondern durch ihren Glauben an den Messias, auf dessen Kommen sie hofften, das Heil erlangt. Möge Pelagius, der an die Möglichkeit einer wahren und vollkommenen Gerechtigkeit, die nicht aus der Gnade sein soll, glaubt, sich selber fragen, ob er Gott aus ganzem Herzen, und den Nächsten so sehr, wie er soll, liebe, so daß er sich in seinem Gewissen von jedem Vorwurfe frei weiß! Schon dieß ist eine Sünde, die menschliche Schwäche und Hilfsbedürftigkeit nicht einsehen wollen; und eine ebenso große Sünde wäre es, mit Gott zu rechten, daß wir so schwach sind. Die Heiligkeit als vollendete Sündelosigkeit findet sich nur im status incorruptionis, welcher nach der Lehre des Apostels Paulus der zukünftigen Welt angehört; in diesem Leben können wir uns nur in Kraft der Gnade von Sünden frei erhalten.

Orosius verweist im Verlaufe seiner Schrift auf den Brief des Hieronymus an Ctesiphon [1]), auf welchen wir Unten [2]) zurückkommen werden. Hieronymus ließ demselben eine größere Schrift in drei Büchern nachfolgen [3]), welche die von Orosius berührten Puncte umständlicher erörtert, und auf Grund der Aussagen der heiligen Schrift erlediget. Hieronymus geht in dieser Schrift von dem Satze aus, daß wir alles Gute mit Gott thun (Psalm 126, 1. 2); ohne Gott Etwas zu Stande bringen zu wollen, ist eitle und thörichte Mühe (Röm. 9, 16). *Τῇ δυνάμει* (quoad potentiam) hat allerdings der Mensch die Fähigkeit zum Guten in sich selber, *τῇ ἐνεργείᾳ* (virtute) aber nur in Kraft der Gnade. Daraus geht hervor, daß der Mensch das Böse nur in Kraft der Gnade vermeiden könne, und auch da nicht unbedingt und ausnahmslos, so lange er nicht unwandelbar in Gott befestiget ist, was nicht eher statthaben wird, als bis Gott durch Christus Alles in Allem geworden sein wird. Man kann und muß zugeben, daß der Mensch in Kraft der Gnade hier auf Erden ein Gerechter sein könne; die Anamartesie aber gebührt allein dem wandellosen Ewigen, die menschliche Gerechtigkeit ist ein höchst relativer Begriff. Alle Heiligen beten um Vergebung ihrer Schuld (Psalm 31, 6), der Gerechte beginnt seine Rede mit dem Bekenntniß seiner Schuld (Sprichw. 18, 3). Die Schwäche des Fleisches und die Angriffe des bösen Feindes können den Besten überwältigen; das Herz des Menschen ist nach den Worten der Schrift von Jugend an zum Bösen geneigt, und so wäre es wahrhaft ein Wunder, wenn irgend ein Mensch sich wandellos, allenthalben und jederzeit im Guten behauptete. Der Mensch kann auch aus Irrthum und Unwissenheit fehlen; und wo wäre der Mensch, der Alles wüßte und nirgends irrte! Der von den Pelagianern behaupteten Leichtigkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote stellt die Schrift den Hinweis auf den schmalen und engen Weg entgegen, der zum Leben führt, und von so Wenigen gefunden, geschweige denn beschritten werde. Mit der Behauptung des Pelagius, daß Gott nichts Unmögliches gebieten könne, somit die Erfüllung aller seiner Gebote möglich sein müsse, hat es allerdings seine volle

---

[1]) Hieron. ep. 43 (ed. Martianay), in der vallarsi'schen Ausgabe ep. 133.

[2]) Siehe §. 363.

[3]) Dialogus contra Pelagianos.

Richtigkeit, aber nicht in jenem Sinne, wie Pelagius es meint. So hat der Mensch z. B. auch die angeborne Fähigkeit, alle Wissenschaften, die es nur gibt, zu erlernen, und in jeder es zu höchster Vollkommenheit zu bringen. Wo fände sich aber Derjenige, der thatsächlich alle Wissenschaften erlernen, und in jeder derselben sich auszeichnen würde! Non omnia possumus omnes; dieß gilt, wie in allen menschlichen Dingen, so auch in sittlicher Hinsicht für alle Zeit [1]). Damit fällt kein Tadel auf Gott zurück. Wer darf mit seinem Schöpfer rechten? Niemand, als sich selbst und seinen Mangel an gutem Willen hat der Mensch anzuklagen, der sich bewußt ist, nicht alle Tugenden zu besitzen; und umgekehrt hat er anzuerkennen, daß es einzig in Gottes Gnade möglich ist, die Sünde zu meiden, und daß wir nur durch Gottes Barmherzigkeit zum Heile gelangen können.

Schließlich verweist Hieronymus auf die ihm bei Abfassung seines Dialoges (a. 415) bereits bekannten Schriften Augustin's, nämlich auf dessen Bücher de peccatorum meritis et remissione und auf den Brief an Hilarius [2]). Augustin nahm seinerseits später die Schrift des Hieronymus in Schutz [3]) gegen die Mißdeutungen und Entstellungen, die sich Julian bezüglich zweier Stellen des Dialogs [4]) hatte zu Schulden kommen lassen, indem er dem heiligen Hieronymus aufbürdete, derselbe hätte unter Berufung auf ein fünftes Evangelium, jenes der Hebräer, Christo die Impeccabilität abgesprochen und ihn der Taufe durch Johannes bedürftig erklärt. Im Übrigen gesteht Julian zu, daß der Dialog mira venustate abgefaßt sei — ein Lob, welches der zierlichen Anmuth und Eleganz

---

[1]) Quum autem mortale hoc indutum fuerit immortalitate, et corruptivum hoc incorruptione vestitum, et absorpta mors fuerit in Christi victoria, tunc Deus erit omnia in omnibus: ut non sit tantum in Salomone sapientia, in David animi mansuetudo, in Elia et Phinees zelus, in Abraham fides, in Petro, cui dictum est: Simon Joannis, amas me (Joan. 12, 15) perfecta dilectio, in electionis vase studium praedicandi, et in ceteris vel bina vel trina; sed totus in cunctis sit, et in omni virtutum choro Sanctorum numerus glorietur, et sit Deus omnia in omnibus. O. c. I, n. 18.

[2]) Aug. ep. 157.

[3]) Op. imperf. IV, c. 88.

[4]) Lib. II, n. 17; III, n. 2.

des in leichtem, gefälligen Flusse dahin gleitenden, an witzigen Pointen und überraschenden Vergleichungen reichen Gespräches gilt. Daneben ist aber auch noch der reiche Schatz biblischer Erudition zu rühmen, ein Vorzug, welcher an Hieronymus freilich nicht überraschen kann, in Bezug auf die verhandelte Streitsache aber darum von Bedeutung ist, weil die biblisch-theologische Beweisführung das beste Mittel war, die Pelagianer des Widerstreites ihrer Meinungen mit der christlichen Anschauungsweise zu überführen.

§. 359.

Die augustinische Lehre über das Verhältniß des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade wurde in manchen Kreisen mißverstanden, und rief überhaupt lebhafte Discussionen hervor; so unter Anderem im Kloster zu Adrumetum (im byzazenischen Africa), dessen Mönche mit der Abschrift eines Briefes Augustin's an den römischen Presbyter Sixtus [1]) bekannt geworden waren. Einige unter ihnen lasen aus der darin vorgetragenen Gnadenlehre eine völlige Annihilirung des freien Willens durch die Gnade heraus, und glaubten diese irrthümliche Meinung als Augustin's wahre Meinung gegen ihre Mitbrüder vertheidigen zu müssen. Augustinus fand sich veranlaßt, an den Abt und die Mönche des Klosters zwei Briefe [2]) zu senden, in deren letzterem auch von einer mündlichen Belehrung die Rede ist, welche er in der Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Briefe einigen Mönchen des Klosters über die pelagianische Streitsache hatte angedeihen lassen. Er hatte mit ihnen nebstbei Cyprian's Schrift de oratione dominica gelesen [3]), und eine eigene Schrift de gratia et libero arbitrio (ad Valentinum et cum illo monachos) aufgesetzt, die er als Beigabe zu dem zweiten Briefe [4])

---

[1]) Siehe Aug. ep. 194 (ed. Maur.).

[2]) Siehe Aug. epp. 214. 215.

[3]) Legimus eis etiam librum beatissimi martyris Cypriani de oratione dominica, et ostendimus quemadmodum docuerit, omnia quae ad mores nostros pertinent, quibus recte vivimus, a Patre nostro, qui in coelis est, esse poscenda, ne de libero arbitrio praesumentes a divina gratia decidamus. Ep. 215, n. 3.

[4]) Dieser Brief enthält eine bündige Erklärung über die katholische Ansicht vom Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit: Quantum ergo potuimus,

durch die von ihm mündlich belehrten Mönche den Genossen des Klosters übersendete. Diese Schrift (a. 426 o. 427 abgefaßt) enthält nun neben unzweideutiger Anerkennung des menschlichen Willensvermögens auch nähere Bestimmungen über die Arten der Gnadenwirksamkeit auf streng biblischer Grundlage und mit durchgängiger Beziehung auf die pelagianischen Irrthümer. So wird erstlich einmal bestimmtest hervorgehoben, daß die Gnade nicht als Lohn des Verdienstes gespendet werde, sondern jedem Verdienste zuvorkomme, ja häufig troß vorausgehender Mißverdienste gespendet werde, also jedenfalls und allezeit, wie in den paulinischen Briefen unzählige Male gesagt werde, ein unverdientes Geschenk sei, dessen Verleihung dem Menschen erst das Verdienen möglich mache (Joh. 15, 5). Die Pelagianer glauben sich auf Zach. 1, 3 berufen zu können: Convertimini ad me, et convertar ad vos. Aber das Converti ad Deum ist ja selbst schon eine Wirkung der Gnade: Deus virtutum converte nos (Psalm 79, 8) — Deus tu convertens vivificabis nos (Psalm 84, 7; vgl. Joh. 6, 66). Aber auch die nachfolgenden Verdienste sind lauter Wirkungen der Gnade; denn was nicht in Kraft der Gnade gewirkt wird, ist nicht gut und daher auch nicht verdienstlich. Demnach krönt Gott in unseren Verdiensten eigentlichst nur seine eigenen Gaben und Geschenke. Allerdings sagt der Apostel, daß er starkmüthig gerungen und gekämpft habe; er sagt aber auch, daß er nur in Gottes Kraft durch Christum den Herrn gesiegt habe. Er sagt von sich, daß er seinen Lauf vollendet habe; aber er vollendete ihn nur in Kraft der Gnade: Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Er sagt, daß er den Glauben bewahrt habe; aber er hat den Glauben und das Beharren im Glauben sich nicht selber gegeben: Misericordiam consecutus sum ut fidelis essem (1 Kor. 7, 25; vgl. Eph. 2, 8). Die guten Werke sind nothwendig zur Erlangung des ewigen Lebens; aber Niemand möge sich derselben überheben, weil sie einzig in Kraft der Gnade

---

egimus cum istis et vestris et nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseverent: quae neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam; neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat, ne deficiat. L. c., n. 4.

zu Stande kommen und das Gute an ihnen Gott angehört (Eph. 2, 8. 10). So ist also der ewige Lohn in Wahrheit Gnade für Gnade, gratia pro gratia (Joh. 1, 16): Gratia autem Dei vita aeterna (Röm. 6, 23) . . . . qui coronat te in miseratione et misericordia (Psalm 102, 4) [1]). Und damit den Pelagianern keinerlei Ausflucht bleibe, so ist nach paulinischer Lehre noch ausdrücklich hervorzuheben, daß nicht bloß die guten Werke, sondern auch der gute Wille, der in der gläubigen Gesinnung besteht, aus der Gnade sei (1 Kor. 7, 25; Röm. 12, 3; Eph. 2, 8; 6, 23; Phil. 1, 29). Wäre es anders, wozu die Gebete um Bekehrung der Ungläubigen? Ist der Glaube nicht eine Schrift Gottes in den Herzen der Gläubigen? (2 Kor. 3, 2.) Oder sollte Gott nicht mächtig genug sein, die Gesinnungen der Herzen umzuwandeln? (Ezech. 11, 19 ff.) Daraus folgt, daß wir auch um die Gnade des guten Willens zu beten haben. Gewiß gehört unser Wollen uns selbst an; und ebenso gewiß ist, daß wir, wenn wir Gutes thun, auch das Gute wollen. Aber die Kraft und die Güte unseres selbsteigenen Wollens ist von Gott, und ohne Gnade gibt es weder ein Wollen, noch ein Vollbringen des Guten. Das rechte Wollen wirkt einzig Gott in uns, beim Vollbringen ist Gott Mitwirkender; Beides, das Wirken und das Mitwirken Gottes ist in der apostolischen Lehrweisheit genau unterschieden und der Unterschied im sprachlichen Ausdrucke fixirt: Phil. 2, 13; Röm. 8, 28. Der gute Wille ist nichts Anderes, als die Charitas, welche das höchste Gebot und die Summe aller Gebote ist. Als Gebotenes setzt sie einen wahlfreien Willen voraus, ist aber deßungeachtet ein Geschenk Gottes, nicht etwas durch unsere Selbstthätigkeit Erzeugtes. Nach evangelischer und apostolischer Lehre ist es einzig Gott, der uns den Geist der Liebe und jeder anderen Tugend verleiht: Röm. 5, 3; Eph. 6, 23; 2 Tim. 1, 7 vgl. Jesai. 11, 2.

Damit ist nun Augustinus auf dem Puncte angelangt, von welchem aus sich ihm in geistiger Erhebung zu dem geheimnißvollen

---

[1]) Anknüpfend an Röm. 8, 14: Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei — bemerkt Augustinus gegen die Pelagianer, die das Gesetz (die Lehre vom gerechten Leben) für das Heil und die Gnade hielten: Quotquot ergo adjuncto solo adjutorio legis, sine adjutorio gratiae, confidentes in virtute sua, suo spiritu aguntur, non sunt filii Dei. Grat. et lib. arb., n. 24.

Walten Gottes der höchste Überblick über das Reich der sittlichen Ordnung darbietet. Wir sehen von den hierauf bezüglichen Schlußausführungen, welche in das Gebiet der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung hinüberleiten, vorläufig ab, und bleiben bei jener Bemerkung stehen, welche er der Entwickelung der biblischen Lehre von der Charitas anschließt. Er hebt nämlich den Widerspruch hervor, welcher darin liegt, daß die Pelagianer wol die rechte Erkenntniß aus göttlicher Offenbarung ableiten, das rechte Wollen aber den Menschen aus sich selber schöpfen lassen [1]). Die Charitas steht im Range höher als die Scienz; die letztere muß in ersterer sich vollenden. Nach der Lehre der Schrift sind beide aus Gott, es gibt keine erleuchtete Wissenschaft in der Abwendung von Gott, so wenig als ein guter Wille ohne gnadenvolle Berührung und Bewegung durch Gott denkbar ist. Indem Augustinus dieß hervorhebt, stellt er den Parallelismus zwischen den beiden Ordnungen des Erkenntniß- und Willensgebietes hervor, und zeigt, wie in beiden Gebieten das geistige Leben durch ein göttliches Element getragen ist und durch innerliche Aneignung desselben sich klärt und vollendet. Diese Tiefe und Innerlichkeit war der pelagianischen Auf-

---

[1]) Das Concil von Carthago (a. 418) entschied:

Quisquis dixerit, gratiam Dei per Jesum Christum propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsum nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum Dei, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognovimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicat Apostolus: Scientia inflat, charitas vero aedificat, valde impium est, ut credamus ad eam quae inflat nos habere gratiam Christi, et ad eam quae aedificat, non habere; cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus, ut aedificante charitate scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est: Qui docet homines scientiam (psalm. 93, 10), ita etiam scriptum est: Charitas ex Deo est (1 Jo. 4, 7). Can. 4. — Quisquis dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum arbitrium jubemur, facilius possimus implere per gratiam, tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possemus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dei loquebatur, ubi non ait: Sine me difficilius potestis facere, sed: Sine me nihil potestis facere. Can. 5.

fassung völlig fremd; sie wußte nur von einer äußerlich dargebotenen Lehre und von einem äußerlich dargebotenen Gesetze [1]), sie wußte von keiner inneren Offenbarung des Geistes, sondern nur von einem in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi sich darstellenden Lehrer und Gesetzgeber. Wenn aber Augustinus das innere Leben in Glaube und Liebe aus einer göttlichen Quelle ableitet, so folgt er nur dem Grundzuge seines Denkens, der ihn auf dem Gebiete des natürlichen Erkennens auf ähnliche Weise verfahren läßt, indem ihm das ideale Erkennen gleichfalls aus einem Theilhaben am Lichte der göttlichen Wahrheit quillt. Ebenso weiß er von einem angebornen Grundzuge des Willens nach dem Urguten; obwol Beides, das Urwahre und das Urgute, erst im christlichen Denken auf die rechte und truglose Weise erfaßt und verstanden wird. Diese Ordnung im subjectiven menschlichen Geistleben ist aber nur das Abbild der objectiven göttlichen Ordnung des Universums, dessen Kräfte und Wesen ja gleichfalls, wie Augustinus ausdrücklich lehrt [2]), durch Gott getragen sind, so daß sie, sobald Gott seinen tragenden und erhaltenden Willen von ihnen zurückziehen würde, in ihr ursprüngliches Nichts zurücksinken müßten. Was vom Sein der Dinge gilt, gilt folgerichtig auch vom Wirken derselben. In dieser Beziehung machte Papst Innocenz I aufmerksam, wie die pelagianische Läugnung der Nothwendigkeit der Gnade folgerichtig auf einen die Lehre von der göttlichen Weltregierung läugnenden Deismus sich stützen müßte; während umgekehrt die Lehre von der ununterbrochenen Belebung des geistig-sittlichen Lebens durch Gott nur die consequente Weiterführung der allgemeinen kosmologischen Lehre von der beständigen Erhaltung durch Gott und göttlichen Seinsspendung an die geschaffenen Dinge ist [3]).

---

[1]) Diese äußerliche Auffassung bekämpft Augustinus in einem Briefe an Vitalis von Carthago (ep. 217), der gemeint hatte, daß Gott unser rechtes Wollen durch sein Gesetz und durch die heilige Schrift wirke. Augustin's Antwort enthält Nichts, was nicht bereits bisher schon beigebracht worden wäre.

[2]) Vergl. Aug. Gen. ad lit. IV, c. 12; VIII, c. 12; Gregor. M. Moral. XVI, c. 16; Thomas Aq. 1 qu. 104, art. 1.

[3]) Quid nos de his posthac rectum mentibus aestimemus, qui sibi se putant debere quod boni sunt, nec illum considerant, cujus quotidie gratiam consequuntur? . . . . . . quid enim tam iniquum esse potest tam barbarum, tam totius religionis ignarum, tam christianis mentibus

§. 360.

Das Verständniß der augustinischen Gnadenlehre griff unmittelbar nicht so rasch und allgemein durch, daß nicht auch mancherlei Bedenken dagegen laut geworden wären. Vitalis von Carthago meinte, der Glaube an Gott und die Zustimmung zur evangelischen Wahrheit gehe der Ertheilung der heiligenden Gnade voraus, und mache derselben erst würdig. Augustinus erwiderte, daß es unter solchen Voraussetzungen überflüssig wäre, für die Erleuchtung oder Bekehrung Jener zu beten, welchen das Evangelium geprediget wird. Kann der Mensch den Willen zu glauben und die Beharrlichkeit im Glauben sich selber geben, so hat der Apostel Unrecht zu sagen, daß Gott in uns das Wollen und Vollbringen wirke. Wozu aber — fragten einige Mönche von Adrumetum — dienen sodann die Mahnungen zur Meidung des Bösen und zur Übung des Guten? Mit welchem Rechte tadelt man die Fehlenden, deren Fehler eben nur den Mangel der ihnen fehlenden Gnade bekunden? Man hätte unter solchen Voraussetzungen sich einzig auf Gebete für die Schwachen und Fehlenden zu beschränken, Mahnung, Warnung, Tadel und Zurechtweisung müßten unterbleiben. Dieß ist unrichtig gesprochen — entgegnet Augustinus in seiner Schrift de correptione et gratia — und widerspricht dem Beispiele der Apostel, welche das Eine thaten, und das Andere nicht unterließen, weil das Eine wie das Andere seinen guten Grund und heilsamen Zweck hat [1]). Der Warnung,

---

iniquum, quam huic te negare debere quidquid in quotidiana gratia consequeris, cui te ipse confiteris debere quod natus es? Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in eo esse, qui te ut esset effecit? Et cui putas debere quod vivis, quomodo non putas illi debere quod quotidianum ejus consequendo gratiam taliter vivis? et qui nos adjutorio negas indigere divino, quasi ex nostra simus in totum possibilitate perfecti, quomodo non adjutorium ejus in nos, cum tales a nobis etiam esse possumus, provocamus? Innoc. ep. 29, n. 3.

[1]) Apostolus praecipit, ut habeatur caritas; corripit, quia non habetur caritas; orat, ut abundet caritas. O homo, in praeceptione cognosce quid debeas habere, in correptione cognosce tuo te vitio non habere, in oratione cognosce unde accipias quod vis habere. Corrept. et grat., n. 5.

Tadel und Zurechtweisung ablehnt, zeigt sich als einen verdorbenen und schuldhaften Menschen. Würde er verlangen, daß man, statt ihn zu tadeln, lieber für ihn beten möge, so wäre eine Zurechtweisung nöthig, um ihn zu erinnern, daß er auch selber für sich zu beten habe. Aber freilich kann die reuevolle Stimmung, durch welche das Gebet des Zurechtweisungsbedürftigen Gott angenehm wird, nur von Gott selbst durch die Gnade geschenkt werden. Denn es ist nur Gott, der die Herzen der Menschen lenkt; die menschliche Einwirkung ist nur Mittel und Werkzeug, welches dann und insoweit wirksam ist, wann und wie weit es Gott gefällt. Dieß überhebt indeß den Fehlenden in keinerlei Weise der schuldigen Reue und Selbstanklage. Er ist abgesehen davon, ob Gott ihm die Gnade der Umkehr und Besserung schenkt, oder nicht, verpflichtet, ein Mißfallen an sich zu haben, indem er nicht Das ist, als was der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen wurde; die Ursache dessen hat er in sich zu suchen, weil Adam's Sünde, durch welche die Menschen zum Bösen geneigt worden sind, die Sünde Aller ist, die in Adam gesündiget haben. Wenn er nach Empfang der Taufe zu sündigen fortfährt, oder in die überwundene Sündhaftigkeit wieder zurückfällt, so beweist er, daß er durch die Schuld seines eigenen Willens sich der helfenden und rettenden Gnade begeben hat, und kann demnach nicht sagen, Gott habe ihm seine Hilfe versagt. Keiner darf sich darüber beklagen, daß ihm die Gabe der Beharrlichkeit versagt worden; denn es war bereits unverdiente Gnade und Auszeichnung, wenn der Mensch trotz seines ererbten und persönlichen Mißverdienstes zum Empfange der Heilsgnade gelangte, während so Vielen dieß versagt ist, ohne daß Gott deßhalb der Ungerechtigkeit geziehen werden könnte. Wollte man es widersinnig finden, daß Gott dem Einen die Gnade der Beharrlichkeit verleihe, dem Anderen nicht, so würde man die durch unzählige Aussprüche der Schrift bestätigte Selbstherrlichkeit des göttlichen Gnadenwillens antasten, dessen Entschließungen übrigens ein unerforschliches Geheimniß sind (Röm. 11, 33). Die Gegner können nicht läugnen, daß Gott öfter einen Bekehrten vor Eintritt des sonst nicht ausbleibenden Rückfalles aus diesem Leben abruft (Weish. 4, 11), während er Andere den Rückfall in die Sünde erleben läßt. Er thut dieß ohne Ansehen der Person, folgt also bloß seinem souverainen Ermessen, handelt aber hiebei nicht anders, als er im Bereiche

der natürlichen und zeitlich-irdischen Ordnung des Menschendaseins handelt, in welcher es ja gleichfalls unzählige, vom Verhalten der Menschen ganz unabhängige Verschiedenheiten in Vertheilung übernatürlicher Gaben und zeitlicher Glücksgüter gibt. Demgemäß hat man also, wie Christus selber lehrt, zwischen Berufenen und Erwählten zu unterscheiden; das donum perseverantiae kommt augenscheinlich nur den Erwählten zu. Da aber wir Menschen nicht wissen können, ob irgend Jemand erwählt, oder bloß berufen sei, so fällt schon aus diesem Grunde jede Exception gegen die Anwendung von Straf- und Zuchtmitteln hinweg, die ja nach Gottes Willen in einem gegebenen Falle immerhin das gottgewollte Mittel zur Weckung einer tieferen Empfänglichkeit für den Einfluß der Gnade sein können. Ob sie dieß wirklich seien, oder nicht, ist nur Gott allein bekannt, ohne dessen Gnade allerdings jedes menschliche Bemühen fruchtlos ist, oder viemehr gar nicht statt hat. Denn die Gnade hat dem gefallenen Menschen das posse und velle zu verleihen; sie ist nicht bloß unerläßliche Bedingung, sondern eigentlichst causa efficiens des guten Willens. Dadurch unterscheidet sich die Gnade Christi von der Gnade des Urzustandes, die nicht ein adjutorium quo, sondern ein adjutorium sine quo non war, und nicht das velle, sondern bloß das posse verlieh, weil unter Voraussetzung dieses posse bei der Reingestimmtheit des ursprünglichen Menschen das velle eine ganz natürliche Folge des posse war. Der ursprüngliche Mensch hatte demgemäß das posse non peccare in seiner Gewalt, welches durch die Sünde verloren gegangen ist und in Kraft der Gnade Christi nur dadurch erneuert werden kann, daß dem Menschen mit dem Können zugleich auch das Wollen des Guten verliehen wird, wodurch das ursprüngliche adjutorium sine quo non in ein dem Zustande des gefallenen Menschen angemessenes adjutorium quo übergeht. Demzufolge vermag der wiedererneuerte Mensch mehr, als der ursprüngliche Mensch; freilich nicht durch sich, sondern in Kraft der Gnade, die dem Erwählten das actuelle Beharren im Guten verleiht, welches dem ursprünglichen Menschen nicht verliehen ward, weil er es aus seinem durch die Gnade getragenen Willen hätte schöpfen sollen und können.

§. 361.

Die augustinische Vorherbestimmungslehre stieß in Gallien auf Widerspruch. Prosper Aquitanus, ein eifriger Anhänger Augustin's, berichtete hierüber an Augustin [1]), und theilte ihm mit, daß die Schrift de gratia et correptione die Bedenken gegen die augustinische Gnadenlehre gemehrt hätte, und zwar vornehmlich wegen ihrer schließlichen Begründung durch die Prädestinationslehre. Nicht von der Vorherbestimmung, sondern vom Vorherwissen Gottes wollten jene Gallier die Verleihung der Gnade abhängig gemacht sehen; Gott biete sein Heil Allen an, und spende es Jenen, welche es verdienen. Der Anspruch darauf werde durch den Glauben erworben, der also nicht durch die Gnade erweckt werde, sondern in einem freien Willensentschlusse des Menschen seinen Ursprung habe. Daraus folge denn weiter auch, daß der Mensch aus sich selbst zum Guten nicht völlig unfähig sei, wenn schon seine angeborne Verderbtheit nicht geläugnet werden will. Ein anderer Verehrer Augustin's, Hilarius, erwähnt in einem gleichzeitigen Schreiben [2]), daß mehrere Lehrer in Gallien zwar zugeben, daß Niemand durch sich selbst ein gutes Werk beginnen oder vollenden könne; aber so verdorben sei denn doch die menschliche Natur nicht, daß der Mensch nicht einmal den Willen, geheilt zu werden, haben sollte; wenn selbst der Wille zu glauben ein Geschenk Gottes wäre, wozu dann noch eine kirchliche Predigt? Die augustinische Unterscheidung zwischen der Gnade des Urzustandes und jener, die an die Erwählten unter Adam's Nachkommen ertheilt werde, schließe — sagen jene gallischen Lehrer — die trostlosesten Folgerungen in Rücksicht auf das Loos der nicht erwählten Adamskinder in sich; denn diese erscheinen als Solche, welchen das Nichtwollen des Guten zur unvermeidlichen Nothwendigkeit gemacht sei. Augustinus habe nicht wol gethan, seinen Gegensatz zu den allerdings falschen und dem christlichen Heile derogirenden Lehren der Pelagianer zu einer so schroffen Härte zu steigern. Diesen Berichten wird von Hilarius und Prosper die Bitte um nochmalige Erörterung der augustinischen Lehre mit

---

[1]) Prosper's Brief ist den augustinischen Briefen als ep. 225 eingereiht.

[2]) Unter Augustin's Briefen ep. 226.

specieller Beziehung auf die mitgetheilten Einwendungen und Bedenken der Gegner angeschlossen.

Augustinus kam dieser Bitte durch Abfassung zweier letzten Schriften nach, deren Entstehung in die Jahre 428 und 429 fällt: De praedestinatione Sanctorum — De dono perseverantiae. Den Vorwurf der Neuerung im Puncte der Gnadenlehre weist er durch wiederholte Berufung auf die Schrift des heiligen Cyprian de oratione dominica zurück, von welcher man sagen könne, daß sie eine schon im Voraus geschriebene Widerlegung der nachfolgenden pelagianischen Neuerungen in der biblischen Gnadenlehre sei. Übrigens gesteht Augustinus, daß auch er einst das Wort Cyprian's [1]): In nullo gloriandum, quando nihil nostrum sit — nicht ganz erfaßt habe, da er selber als Presbyter in Carthago der Meinung war, daß die Zustimmung zu der kirchlichen Predigt eine selbstgewirkte That des Menschen sei [2]); er habe aber diese Meinung bereits in seinen Retractationen förmlich zurückgenommen, und steht nicht an, sie nochmals zu widerlegen. In Phil. 1, 29 heiße es ausdrücklich: Vobis est donatum pro Christo ..... ut credatis in eum; in 2 Kor. 3, 5 steht geschrieben, daß wir nicht vermögend seien, aus uns selbst (quasi ex nobis ipsis) heilsame Gedanken zu erzeugen, zu welchen Gedanken gewiß auch, und zwar vornehmlich die Glaubensgedanken gehören, weil denn überhaupt die gläubige Gesinnung das Fundament der gottwohlgefälligen Herzensgesinnung ist. Wenn unser Heil ganz und gar aus Gott ist (Röm. 11, 35), so muß auch der Glaube und der Anfang des Glaubens aus Gott sein. Der Apostel weiß nichts von einem natürlichen Glauben; die Empfänglichkeit für den Glauben (posse habere fidem) gründet wol in der natürlichen Anlage des Menschen, der Glaube selber aber ist Geschenk Gottes. Non omnium est fides, sagt der Apostel (2 Theff. 3, 2) und spricht hiemit deutlich aus, daß der Glaube etwas Übernatürliches, etwas Gottverliehenes sei. Der Wille und die Geneigtheit zu glauben, ist ein Geschenk Gottes; das Nichtglaubenwollen ist des Menschen eigene Schuld; in dem gläubigen Wollen offenbart sich Gottes Barmherzigkeit, in dem Willen, welcher dem Glauben

---

[1]) Ad Quirinum, III, 4.

[2]) Vgl. Augustin's Expositio quarundam (84) propositionum ex epistola ad Romanos (abgefaßt a. 394), Propp. 60 u. 62.

widerstrebt, Gottes Gerechtigkeit. Denn die Verblendung des Widerstrebenden ist eine Strafe, der verkehrte Wille trägt sein Gericht in sich selber. Freilich würde auch der verkehrte Wille umgestimmt, wenn Gott ihn umstimmen wollte; denn selbst das härteste Menschenherz kann den verborgenen Einsprechungen Gottes nicht widerstehen [1]). Damit beweist sich aber nur, daß die Berufung zum Glauben lediglich Gnade und Erbarmung sei; während Jenen, welchen die göttlichen Einsprechungen versagt werden, nur ihr Recht widerfährt. Wer dürfte wagen, mit Gott zu rechten, daß er des Einen sich erbarmt, nicht aber des Anderen? (Röm. 9, 20.) Es ist ganz richtig, daß Gott will, Alle sollen selig werden (1 Tim. 2, 4); alle Jene nämlich, welche die Stimme des Vaters innerlich hören, und von diesem innerlichen Lehrmeister Lehre und Weisheit empfangen. Von diesen gilt der prophetische Ausspruch: Et erunt omnes docibiles Dei (Joh. 6, 45). Man kann auch sagen, Christus habe nur Denjenigen offenbar werden wollen, von welchen er voraussah, daß sie an ihn glauben würden [2]); denn das göttliche Voraussehen ist ja doch im göttlichen Vorausbestimmen begründet. Ähnliches ist zu erinnern, wenn gesagt wird, Gott spende sein Heil nur den Würdigen; denn die Würdigkeit ist selber wieder ein Geschenk der Gnade (Eph. 2, 9). Die Schrift stellt allenthalben die göttliche

---

[1]) Gott lenkt die Herzen der Menschen, wie er will: Inclina cor meum in testimonia tua (Psalm 118, 36) — A Domino gressus hominum diriguntur, et viam ejus volet (Psalm 36, 23) — Paratur voluntas a Domino (Sprichw. 8) — Fiat Dominus noster nobiscum, sicut erat cum patribus nostris; non derelinquat nos, nec avertat nos a se; inclinet corda nostra ad se, ut eamus in omnibus viis ejus (3 Kön. 8, 57) — Dabo eis cor cognoscendi me, et aures audientes (Baruch 2, 11) — Dabo eis cor aliud, et spiritum novum dabo eis (Ezech. 11, 19) — Spiritum meum dabo in vobis, et faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et judicia mea observetis et faciatis (Ezech. 36, 27) — A Domino diriguntur gressus viri, mortalis autem quomodo intelligit vias suas? (Sprichw. 20, 24) — Omnis vir videtur sibimetipsi justus, dirigit autem corda Dominus (Sprichw. 21, 2) — Crediderunt, quotquot erant ordinati in vitam aeternam (Apgsch. 13, 48). Praedest. Sanct., n. 42.

[2]) Augustinus wurde von den gallischen Semipelagianern erinnert, dieß selber gesagt zu haben in seinem opusc. contra Porphyrium ep. 102, qu. 2, n. 14.

Vorherbestimmung als den absoluten Grund unseres Heiles hin[1]; die Verheißungen Gottes erscheinen als Aussprechungen der göttlichen Vorherbestimmungsschlüsse, und die Versicherungen Gottes, daß das Verheißene wahr werden solle, sind lauter Zeugnisse, die Gott seiner absoluten Macht gibt (Röm. 4, 20). Daß die Ertheilung der Gnade durchaus nicht von vorausgehenden Verdiensten abhängig sei, beweisen die durch die Taufe zur Anwartschaft auf das selige Leben gelangenden Kinder, zuhöchst und vor Allem aber Jesus Christus, der ohne vorhergehendes Verdienst vorausbestimmt worden ist, Erlöser der Menschen zu sein und in die Personeinheit mit dem ewigen Worte Gottes aufgenommen zu werden[2]. Das Bestreben, die Ertheilung der Gnade zuhöchst vom göttlichen Vorherwissen abhängig zu machen, führt die gallischen Semipelagianer auf die ungesundesten Behauptungen. So meinen sie, Gott versage deßhalb vielen ungetauft verstorbenen Kindern die Wohlthat der Taufe und die Gnade des ewigen Lebens, weil er an

[1]) Elegit nos Deus — sagt Augustinus mit Beziehung auf Eph. 1, 3 ff. — in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur; fecit hoc secundum divitias gratiae suae, secundum bonam voluntatem suam, quam proposuit in dilecto Filio suo, in quo sortem consecuti sumus, praedestinati secundum propositum, non nostrum, sed ejus qui universa operatur, usque adeo, ut ipse in nobis operetur et velle. Operatur autem secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae ejus. Hinc est quod clamamus, ut nemo glorietur in homine, ac per hoc nec in se ipso (1 Cor. 3, 12); sed qui gloriatur, in Domino glorietur, ut simus in laudem gloriae ejus (1 Cor. 1, 31). O. c., n. 37.

[2]) Praedestinata est ita naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius, non haberet: sicut pro nobis ipsa divinitas quo usque se deponeret humilius, non habuit, quam suscepta natura hominis, cum infirmitate carnis usque ad mortem crucis. Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset: ita multi praedestinati sumus, ut membra ejus essemus. Humana hic merita conticescant, quae perierunt per Adam: et regnet quae regnat Dei gratia per Jesum Christum Dominum nostrum, unicum Dei filium, unum Dominum. O. c., n. 31.

hnen die Sünden strafen will, welche sie, wenn sie länger gelebt hätten, begangen haben würden. Daraus würde folgen, daß Gott nicht im Stande sei, Dasjenige zu verzeihen, was nicht wirklich begangen worden ist: quasi futurum peccatum praenosci posset, sed non ignosci. Heißt dieß nicht die Macht und Größe der göttlichen Erbarmungen einschränken? Die Schrift sagt ausdrücklich, daß der Mensch nur über Dasjenige gerichtet werde, was er wirklich, Gutes oder Böses, begangen hat (2 Kor. 5, 10). — Wäre die Meinung der Semipelagianer richtig, so hätten die Pelagianer nicht nöthig gehabt, für die ungetauft Verstorbenen, deren Erbsünde sie läugneten, irgend einen vom Himmel verschiedenen seligen Ort, von welchem die Schrift nichts weiß, auszusinnen. Die Stelle Weish. 4, 11 zeugt direct gegen die semipelagianische Meinung, daß Gott am Menschen solche Sünden strafe, die derselbe bei länger andauerndem Leben begangen haben würde. Das Bemühen, die Kanonicität eines von Alters her in der Kirche verehrten und gelesenen Buches anzustreiten, zeigt nur von der Schwäche der Sache der Gegner. Zudem ist die in Weish. 4, 11 vorgetragene Lehre keine andere als jene, welche von jeher auch in den Schriften ehrwürdiger Kirchenlehrer vorgetragen worden ist, wofür Cyprian's Schrift de mortalitate zum Zeugniß dienen möge. Es ist also kein Zweifel, daß die ungetauft verstorbenen Kinder nur wegen der ihnen anhaftenden erbsündlichen Verschuldung dem göttlichen Gerichte unterliegen. Wol aber kann man fragen, warum dem einen Kinde die Wohlthat der Taufe zu Theil werde, dem anderen nicht? Hierauf ist nur dieselbe Antwort möglich, wie auf die Frage, warum den Tyriern und Sidoniern das Evangelium nicht geprediget worden, da sie doch, wenn es geschehen wäre, Buße gethan haben würden? (Matth. 11, 21.) Auch diesen wird nicht zugerechnet, was sie unter bestimmten Voraussetzungen gethan haben würden; Christi Worte geben ausdrücklich zu erkennen, daß sie keinen Anspruch auf den ewigen Lohn haben, welchen sie sich unter der Voraussetzung, daß Christus zu ihnen gekommen wäre, verdient haben würden. Und wol ihnen, daß sie nicht nach den Werken, die sie begangen haben würden, gerichtet werden! Denn eben nach der Ansicht der Gegner der absoluten Prädestination muß man annehmen, daß Christus deßhalb nicht zu ihnen gekommen sei, weil er voraussah, daß sie nach ihrer Bekehrung desto tiefer wieder in Schuld- und Sünde

zurückgesunken sein, also einem desto schwereren Gerichte anheim gefallen sein würden. Werden die gallischen Semipelagianer angesichts dieses Argumentes noch auf jenem Erklärungsgrunde bestehen, durch welchen sie Gottes Güte wider die Anschuldigung der Härte gegen die ungetauft verstorbenen Kinder vertheidigen wollten? Man sage nicht, daß die absolute Prädestination die kirchliche Predigt überflüssig mache. Die Prädestination besteht im Vorauswissen und Vorbereiten der göttlichen Wohlthaten, durch welche Diejenigen, welchen Gott es zugedacht hat, unfehlbar gerettet werden. Lehre, Mahnung, Zurechtweisung gehören mit Rücksicht auf die Vorausbestimmten gleichfalls unter jene vorbereitenden Mittel des prädestinirenden göttlichen Willens, der einzig und allein herrscht und erfüllt wird. Selbst die Bösen thun nur, was Gott will, daß geschehen solle, und können nichts anderes Böses thun, als jenes, was Gott will, daß es geschehe, weil es seinen Vorherbestimmungsbeschlüssen, die sich auf das Reich der Erwählten beziehen, gemäß ist (Apgsch. 4, 24 ff.). Die sittengefährlichen Consequenzen, welche aus der Prädestinationslehre gezogen werden können, ergeben sich ebenso gut aus der Verabsolutirung des göttlichen Vorherwissens; Augustinus erlebte es selber, daß in seinem Kloster ein Mönch die Mahnungen und Zurechtweisungen seiner Mitbrüder beständig mit der Antwort abwies, er sei und werde Dasjenige sein, als was ihn Gott vorausgesehen, man möge ihn deßhalb mit weiteren Mahnungen nicht belästigen. Die Semipelagianer haben überdieß zu erwägen, daß sie, wenn sie den Glauben durch den Willen des Menschen entstehen lassen, doch alle anderen Tugenden des christlichen Lebens als Wirkung und Frucht der Gnade erkennen. Sollen nun diese Tugenden auch kein Gegenstand der kirchlichen Predigt sein, soll zur Erringung derselben nicht ermuntert werden, weil ihr Vorhandensein nicht durch Menschenkräfte, sondern durch Gott bewirkt wird? Dieß werden die Semipelagianer gewiß nicht zugeben; sie mögen demnach auch abstehen von derlei Argumentationen gegen eine Lehre, welcher die Schrift und die Gebete der Kirche in der unzweideutigsten Weise Zeugniß geben. In der Schrift ist selbst da, wo sie den Ausdruck Vorherwissen gebraucht, eigentlich nur die Prädestination gemeint; so z. B. in Röm. 11, 2, wie aus Vergleichung dieser Stelle mit Röm. 11, 7 und 3 Kön. 19, 18 hervorgeht.

§. 362.

Quid ingratius, quam negare ipsam gratiam Dei! rief Augustinus in seiner letzterwähnten Schrift de dono perseverantiae seinen gallischen Gegnern zu. Prosper Aquitanus lieferte eine poetische Umschreibung und Ausführung dieses Ausspruches in seinem Carmen de ingratis, welches in fließenden Hexametern eine succincte Widerlegung der Hauptpuncte der pelagianischen Häresie enthält [1]), und die bisher entwickelten Ideen Augustin's wiederholt, dessen Ruhm in dankbarer Verehrung gefeiert wird [2]).

---

[1]) Eine solche succincte Widerlegung findet sich auch in dem sogenannten Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos, vulgo Libri Ὑπογνωστικῶν (Libri VI), auf welche Schrift Unten bei Darlegung des Gottschalk'schen Streites die Rede kommen wird.

[2]) An alium in finem posset procedere sanctum
Concilium, cui dux Aurelius ingeniumque
Augustinus erat, quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
Accensum vero de lumine? Nam cibus illi
Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi:
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia, et in sancto regnat sapientia templo.
Istius ergo inter cunctos, qui de grege sancto
Insanas pepulere feras, industria major,
Majus opus, totum praestantius imbuit orbem.
Nam quocunque gradum convertit callidus hostis,
Quaque per ambages anceps iter egit opertas,
Hujus ab occursu est praeventus, mille viarum
Insidiis aditum non reperientibus ullum.
Cumque foris rabies avidorum exclusa luporum
Frenderet, inque omnes mendacia verteret artes,
Ne mentes ullarum ovium corrumpere posset,
Neu dubia obliquis turbaret corda querelis,
Istius ore viri fecit Deus: istius ore
Flumina librorum effluxere per omnem,
Quae mites humilesque bibunt, campisque animorum
Certant vitalis doctrinae immittere rivos.

Auch der Semipelagianer wird in dem Gedichte gedacht [1]), und ihr Irrthum auf den Grundirrthum des ganzen und vollen Semipelagianismus zurückgeführt [2]).

Prosper setzte seinen Kampf gegen Augustin's Gegner auch nach dessen Tode (a. 430) fort. Einige Gallier hatten ihre Einwendungen gegen die augustinische Gnadenlehre in einer Reihe kurzer Sätze zusammengefaßt. Prosper beantwortete dieselben in

---

[1])
Jamque procellosae disjecto turbine noctis
Heu nova bella, novi partus oriuntur in ipso
Securae matris gremio: quae crescere natis
Visa sibi, discors horret consurgere germen,
Degeneres pavitans inimico ex semine foetus;
In quibus ante diu, specie fallente, benignus
Erraral genitricis amor, cum obducta decoris
Moribus, externae stirpis tegeretur origo.
Sic veris subeunt falsa, et discrimine coeco
Fronte placent, quae fine latent: sic laudis amore
Virtutum studium corrumpitur, atque ab honesto
Principio in vitium exitur plerumque tumoris:
Quo quidam inflantur nunc turpiter, atque peremti
Dogmatis exstinctas tentant animare favillas:
Dum libertatem arbitrii, affectumque volendo
In naturalis motus virtute locantes
Tam bona quemque docent sectari posse suopte
Ingenio, quam posse subest cuique in mala ferri.

[2])
Quod qui confirmas, quinam distabis in illis,
Qui dicunt nullo peccati vulnere laesum
Naturale bonum, cumque illo lumine nasci
Nunc omnes homines, quod primis ingeneratum est?
An vero excerpis quaedam, quae parte recisa
Suscipias, cordisque sinu purgata recondas?
Dic igitur, quidnam inde probes, quid vero refutes,
Et de damnatis quid sit, quod crimine solvas
An dextram pacis palam dare te pudet hosti?
Nec tutum est ulla pulsos ex parte tueri
Simpliciter? Quos non dubitas excludere templo,
Pelle animo, nova te discordia dividit abs te.
Corde foves, quod in ora premis, conjungere amicis
Mentibus, et tecum cupidis componere foedus,
Lege tua jam parce minis, et congrue pactis.

einer kurzen Schrift [1]), um zu zeigen, daß die Einwendungen der Gegner nur aus Unkenntniß und Mißverstand der wahren Meinung Augustin's flossen. Es fällt übrigens auf, daß Prosper in seinen Erwiderungen auf jene Einwürfe, welche die Prädestinationslehre betreffen, das göttliche Vorherwissen betont [2]), was im augustinischen Systeme keinesfalls begründet ist [3]). In echt augustinischem

---

[1]) Pro Augustino responsiones ad capitula calumniantium Gallorum. Vgl. Unten §. 377.

[2]) Qui recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? . . . . Quod quia Dei praescientiam nec latuit nec fefellit, sine dubio talem nunquam elegit, nunquam praedestinavit et periturum nunquam ab aeterna perditione discrevit. Respons. ad 2 obj. — Quod (regenerati per Christum) in mala prolapsi sine correctione poenitentiae defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt: sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt. Resp. ad 3 obj. — Auch die Jesuiten betonten in ihrem, die Gnadenlehre betreffenden Streite mit den Dominicanern das göttliche Vorherwissen. Vgl. Gesch. d. Thom. S. 423 ff.

[3]) Man vergleiche in dieser Hinsicht Augustin's Äußerungen in einem seiner letzten Werke: Item, quod dixi: „Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus sit, et dignum non fuisse cui defuit“ — si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt, qui dicunt, voluntate humana: nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio. Quod itaque ait Apostolus: Non ex operibus, ne forte quis extollatur, ipsius enim figmentum sumus, creati in Christo Jesu in operibus bonis (Eph. 2, 9) gratia est; quod autem sequitur: „quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus“ praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse, potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; unde dictum est: fecit qui futura sunt (Jesai. 45, nach *οἱ ὁ*). Praescire autem potens est etiam, quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata; quia etsi sunt quaedam, quae ita peccata sunt, ut poenae sint etiam peccatorum . . . non ibi peccatum Dei est, sed judicium. Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus. Praedest. Sanct., n. 19. Diese Stelle sagt nicht das Mindeste von einer Bedingtheit des göttlichen Wollens durch das göttliche Vorhersehen, läßt überhaupt das Verhältniß von Wissen und Wollen zu einander

Sinne ist hingegen die Zurückweisung des Vorwurfes des Fatalismus formulirt; Gott zwingt Niemanden zur Sünde, die Sünden sind nicht Gotteswerke, sondern Werke des Teufels, Prädestination und Fatum sind von einander so verschieden, wie Christenthum und Heidenthum. Daß Gott nach Augustin's Lehre Einige deßhalb berufen hätte, damit sie nicht glauben, ist eine Absurdität; Augustinus lehrt nur, daß die äußere Vocation ohne eine ihr zur Seite gehende innere des heilswirkenden Erfolges entbehren müsse. Augustinus läugnet nicht das Wort der Schrift 1 Tim. 2, 4: Deus vult omnes homines salvos fieri; aber er zeigt durch Hindeutung auf andere unzweideutige Aussprüche der Schrift (Psalm 134, 4; 147, 20; 1 Petr. 2, 10; Oseas 2, 24 u. s. w.), wie es verstanden werden müsse; aus allen Völkern, aus allen Theilen der Erde wählt sich Gott Söhne der Verheißung, und von den Erwählten geht Keiner verloren (Joh. 6, 37; 10, 26). Die Gegner sagen, daß nach Augustin's Ansicht Christus nicht für alle Menschen gestorben sei. Hierin muß man richtig unterscheiden: Es steht ihm fest, daß es keinen Menschen gebe, dessen Natur in der Menschheit Christi nicht angenommen worden wäre. Allein die Annahme der Menschennatur von Seite Christi ist erst das Eine, dem noch das Andere, nämlich die Complantation der Heilsbedürftigen mit dem leidenden und sterbenden Christus nachzufolgen hat, weil erst in Kraft dieser Lebensgemeinschaft mit Christus auch ein Theilhaben an den Segnungen des Todes Christi erlangt werden kann. Daß Viele an Christus nicht glauben und demnach auch nicht zum Theilhaben an der, dem ewigen Tode entreißenden Lebensgemeinschaft mit Christus gelangen, ist nicht etwa ein von Gott festgestelltes Weltgesetz; sondern weil Gott untrüglich voraussieht, daß Viele nicht glauben werden, unterläßt er die Gnade zu spenden, ohne welche der Glaube nicht möglich ist. — In ähnlichem Sinne sind Pros-

---

unerörtert. Im gottschalk'schen Streite wurde auf diesen Punct näher eingegangen, nach dessen verschiedener Auffassung sich auch die Parteien in dem genannten Streite gruppirten. Es wurde hiebei fühlbar, daß die augustinische Lehre nach gewissen Seiten und Richtungen weiter gebildet und mit anderweitigen Problemen näher vermittelt werden müsse, um nicht durch, am Buchstaben hängende Interpreten mißbeutet und von ihrem wahren Geiste abgelenkt zu werden.

er's Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum ge-
halten; der Grundgedanke derselben ist, daß Dasjenige, was der
Verfasser der Objectionen im augustinischen Systeme als finster-
böse Härte des göttlichen Willens charakterisiren will, selbstver-
schuldetes Strafgeschick des in Adam gefallenen Menschen, und Ge-
richt der göttlichen Gerechtigkeit über den gefallenen sündhaften
Menschen sei[1]). — Die Responsionès pro Augustino ad excerpta
quae de Genuensi civitate missa sunt, enthalten Erläuterungen
zu neun Sätzen, welche von zwei genuesischen Priestern aus
Augustin's Werken de praedestinatione Sanctorum und de dono
perseverantiae gezogen und mit dem Begehren um nähere Auf-
klärungen an Prosper geschickt worden waren.

§. 363.

Man lernt aus den in diesen Streitschriften Prosper's aus-
gehobenen Sätzen der Gegner Augustin's die Streitfragen kennen,
welche das kirchliche Gallien damals bewegten, und auf Anregung
Prosper's und seines Freundes Hilarius eine Mahnung des Papstes
Cölestin an die gallischen Bischöfe zur Überwachung ihrer streit-
lustigen Kleriker hervorriefen[2]). Die streitigen Puncte lassen sich
indeß, wie Prosper in seinem Briefe an Rufinus bemerkt[3]), auf
zwei Hauptfragen reduciren, deren eine das menschliche liberum
arbitrium, die andere die göttliche Gnadenwahl d. i. das arbitrium
voluntatis divinae betrifft. Das Widerstreben gegen letzteres sei
aber der eigentliche und letzte Grund der Opposition gegen die
augustinische Gnadenlehre und die damit zusammenhängende Lehre
vom sittlichen Unvermögen des sich selbst überlassenen Menschen-
willens. Es handelte sich also um das doppelte Verhältniß der
menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade sowie zum göttlichen

---

[1]) Näheres über den Inhalt dieser Responsiones Unten §. 377.

[2]) Coelestini Papae pro Prospero et Hilario seu pro ipso Augustino de gratia Dei epistola ad Galliarum episcopos. August. Opp. Tom. X, Append., p. 131—134. Vgl. Unten §. 374.

[3]) Prosperi Aquitani ad Rufinum epistola de gratia et libero arbitrio, v. a. 429.

Vorherbestimmungswillen; und um dieses doppelte Verhältniß bewegen sich denn auch die noch folgenden Lehrstreitigkeiten auf dem Gebiete der kirchlich-dogmatischen Anthropologie. Daß diesen Streitigkeiten auch philosophische Meinungsgegensätze, und zwar zunächst auf dem Gebiete der Anthropologie zu Grunde lagen, läßt sich nicht verkennen, und trat gleich am Anfange der pelagianischen Streitigkeiten in den Erörterungen über das Können des menschlichen Willens hervor. Hieronymus leitet die pelagianischen Lehren über das Können des menschlichen Willens aus der Stoa ab, und bezeichnet sie als Ausgeburten eines ascetischen Hochmuthes, dem die heidnisch-philosophische ἀπάθεια, welche die Menschen entweder zu Stein oder zu Gott machen müßte, vorschwebt [1]). Wenn auch Pelagius nicht gerade die ἀπάθεια des stoischen Weisen als Ziel der christlichen Vollkommenheit hinstelle, so sei doch die von ihm behauptete natürliche Möglichkeit der Anamartesie nicht viel davon verschieden; und unter diesem Gesichtspuncte reihe sich der Pelagianismus verschiedenen andern Secten an, welche, aus derselben falschen Philosophie schöpfend, die Möglichkeit eines Gleichseins mit Gott behaupten [2]). Wir hätten also einen falschen moralphilosophischen Spiritualismus vor uns, welcher sich, wie Hieronymus weiter noch zeigt, und Augustinus in seiner Polemik gegen Julian vielfältig darzulegen Gelegenheit

---

[1]) Epistola ad Ctesiphontem adv. Pelagianos. Vgl. Oben §. 358.

[2]) Pollicitus sum — bemerkt Hieronymus im Prologus dialogi advers. Pelagg. — me ad cunctas eorum, qui ἀπάθειαν praedicant, quaestiunculas responsurum. Nulli enim est dubium, quin Stoicorum et Peripateticorum, hoc est, veteris Academiae ista contentio sit, quod alii eorum asserant πάθη eradicari et exstirpari posse de mentibus hominum: alii frangi eas, regi atque moderari, et quasi infrenes equos quibusdam lupatis coerceri. Quorum sententias et Tullius in Tusculanis disputationibus explicat, et Origenes ecclesiasticae veritati in Stromatibus suis miscere conatur, ut praeteream Manichaeum, Priscillianum, Evagrium Iberitam, Jovinianum et totius paene Syriae haereticos, quos sermone gentili διεστραμμένως Massalianos, Graece εὐχίτας vocant, quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, et non dicam ad similitudinem, sed aequalitatem Dei humanam virtutem et scientiam pervenire: ita ut asserant se ne cogitatione quidem et ignorantia, quum ad consummationis culmen ascenderint, posse peccare.

findet, mit den Mitteln einer abstract räsonnirenden Dialektik zu stützen und zu begründen sucht. Daß ein derartiger Spiritualismus mit der christlichen Gläubigkeit und Frömmigkeit sich schlechterdings nicht vertrage, war in den durch Augustinus geführten Kämpfen gegen die pelagianische Häresie klar genug an den Tag getreten. Wohl aber mochte es noch als möglich scheinen, denselben unter anderen Formen zu halten; und so verschwisterte er sich in des berühmten Mönches Cassianus Denken unwillkürlich mit den Anschauungen einer platonisch gefaßten Anthropologie, bei möglichstem Streben, den kirchlichen Lehrbestimmungen gegen den Pelagianismus gerecht zu werden. Während Augustinus die ganze Natur des Menschen, also auch die geistige, durch die Erbsünde verderbt werden läßt, neigt sich Cassian sichtlich zu der Meinung, daß das Verderben der Erbsünde zuvörderst im sinnlichen Theile des Menschenwesens seinen Sitz habe. Während Augustinus von einer Verfleischlichung der Seele zufolge der Ursünde spricht, redet Cassianus von einer Bedrängung der Seele durch das Fleisch (zu welchem er den sinnlichen Theil der Seele rechnet). Er neigt unverkennbar zu einer Anschauungsweise, welcher die Seele als etwas durch ihren natürlichen Zug dem Leibe Abgewendetes erscheint, daher er auch mit Begeisterung von der Freiheit der ihres Leibes ledig gewordenen Seele spricht, und die Virginität als englische Tugend in der Reihe der menschlichen Tugenden zu oberst ansetzt. So edel dieser Spiritualismus einerseits ist, so wenig darf er sich an die Stelle des kirchlichen Bekenntnisses setzen, da er in der That nur den Standpunct einer Vorstufe der christlichen und christlich-gläubigen Erkenntniß bezeichnet. Nach Augustinus ist die Virginität nicht die höchste aller christlichen Tugenden, wol aber die Unreinigkeit die tiefste Schmach; die Scheidung der Seele vom Leibe kann im Sinne der augustinischen und überhaupt der echtchristlichen Ansicht nur insofern, als sie unerläßliche Vorbedingung einer wahrsten und innigsten Einigung beider ist, als ein Glück und eine Wohlthat für die Seele gepriesen werden. Die zu einem ethischen Platonismus hinneigende Anthropologie Cassian's ist Ursache, daß er die Substanzeinheit der Menschennatur nicht vollkommen erfaßt, und demzufolge trotz seines Creatianismus vom Geiste der kirchlichen Lehransicht abkommt, während Augustinus, nur in Besorgniß, diese zu gefährden, den Generatianismus nicht ohne weiters preis-

geben will. Cassian lehrt im 13. Buche seiner Collationen[1]), daß dem Menschen nach dem Falle die Erkenntniß des Guten übrig geblieben, wenn schon die Erkenntniß des Bösen hinzugetreten; auch in der nachfolgend steigenden Verderbtheit der Menschen sei das Gute der Natur nicht so völlig untergegangen, daß nicht wenigstens Ansätze und Anfänge des Guten unter der Form des guten Willens von menschlicher Seite möglich wären, die aber freilich ohne Leitung Gottes zu wahrer und vollkommener Tugend sich nicht entwickeln können. Cassian glaubt also an eine actuelle natürliche Güte des Menschen, nur müsse sie, um vollkommen sein zu können, durch die Gnade in's Übernatürliche transformirt werden; als ob nicht alles Gute, auch bei Jenen, die nicht Christen oder doch nicht lebendige Glieder des Leibes Christi sind, in Kraft der Gnade geschähe! Dieß eben ist der beseelende Grundgedanke der gesammten augustinischen Polemik, daß gemäß einer wahrhaft christlichen Auffassung die Freiheit nur in der Gnade sei; Cassian aber kennt gewissermaaßen nur eine Freiheit neben der Gnade. Daher auch sein Unvermögen, sich in den wahren und eigentlichen Sinn der von ihm formell anerkannten antipelagianischen Lehrentscheidungen der Kirche hineinzudenken. Da er aber durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit hervorragte, so hielt es Prosper für so nöthiger, dem Verfasser der Collationen entgegenzutreten[2]), und widmete dem dreizehnten Buche der Collationen eine besondere Widerlegung[3]). Er hebt lobend hervor, daß Cassian in Gott den letzten Grund, nicht bloß der guten Handlungen, sondern auch der guten Gedanken erkennt. Wie soll man aber damit die weitere Behauptung Cassian's vereinbaren, daß Gott einerseits von Jenen, die ihn suchen, gefunden werde, andererseits aber Manche, weil

---

[1]) Collationum Libri XXIV. — Collatio XIII: de protectione Dei.

[2]) Bereits in seinem noch zu Lebzeiten Augustin's abgefaßten Briefe an Rufinus nimmt er auf Cassian's gefährliche Einflüsse Bezug: Quis nescit, cur ista privatim de stomacho garriant, et publice de consilio conticescant? Volentes enim in sua justitia magis, quam in Dei gratia gloriari, moleste ferunt, quod his, quae adversum excellentissimae auctoritatis virum inter multas „collationes" assuere, resistimus. Ep. cit., c. 4.

[3]) Prosperi Aquitani pro Augustino Liber contra Collatorem, abgefaßt a. 432.

jeder Einsprache und Zusprache unzugänglich, nur nothgedrungen und gegen ihren Willen zu ihm zurückgeführt oder vielmehr zurückgetrieben werden! Das Erstere besagt so viel, daß man sine gratia ad gratiam gelangen könne; das Letztere verkennt, daß es die eigentliche Wirkung der Gnade sei, die nolentes in volentes umzuschaffen. Die Nöthigung zur Umkehr glaubt er darin zu finden, daß Gott Demjenigen, der zu sündigen begehrt, die Gelegenheit hiezu entzieht. Daß diese höchst äußerliche Auffassung der Gnade reiner Pelagianismus sei, liegt offen da. Cassian versucht das Unmögliche, wenn er beiden, der Kirchenlehre und den Pelagianern beipflichten will; jener, wenn sie den guten Willen als Folge der göttlichen Erbarmung ansieht, diesen, wenn sie die göttliche Erbarmung als Folge des guten Willens eintreten lassen. Dieselbe unberathene Haltlosigkeit setzt sich fort, wenn er zwei Reihen von Schriftstellen einander gegenüberstellt, von welchen die einen aussagen, daß Gott das Heil der Menschen wirke, die anderen aber, wie es scheint, nach Cassian's Meinung sagen sollen, daß der Mensch durch das Gesetz und seine natürlichen Kräfte gerechtfertiget werde. Das Letztere will er nun freilich wieder nicht geradezu behaupten; aber er macht einen Unterschied zwischen Jenen, welche durch Gott bloß gefördert und unterstützt, und Anderen, welche durch Gott geradezu bewahrt und gerettet werden. Job hat nach Cassian's Ansicht durch eigene Kraft den Teufel besiegt, und Gott stand ihm nur insofern bei, als er dem Teufel nicht stärkere Kräfte eingeschaffen, als Job zu bewältigen vermochte. Wenn aber Job dieß ohne Gnade vermochte, wozu hätte er noch irgendwie der Gnade bedurft? Wir sollen uns hüten — meint Cassian — alle Verdienste der Heiligen auf Gott derart zu übertragen, daß wir der menschlichen Natur nur das Schlechte und Verkehrte zuschreiben. In diesen Satz sind die zwei gotteslästerlichen Behauptungen der Pelagianer zusammengedrängt: Gratiam Dei secundum merita nostra dari — Gratiam Dei non ad singulos actus dari. Prosper meint, daß jeder Seele von Natur der Same der Tugend eingepflanzt sei. Dieß heißt einfach läugnen, daß wir von Natur aus Söhne des Zornes und in Sünden empfangen seien. Die menschliche Natur ist durch Adam's Fall ganz in Sünde getaucht, aller Tugend und Weisheit beraubt, der

Wille ganz und gar verdorben worden [1]). Die Worte des Apostels: Velle adjacet mihi, sind nicht Worte des natürlichen, sondern des von Gott berufenen und von der Gnade beeinflußten Menschen. Daher ist es auch falsch, den Anfang zum Guten, oder das anfängliche Wollen desselben dem menschlichen Verdienste zuzuschreiben. Dem gnadelosen menschlichen Willen ein gewisses Wollen oder gar ein aliquales Können des Guten zuschreiben, ist schlechthin unzuläßig; denn wenn irgend Etwas in der menschlichen Natur durch die Sünde beschädiget worden ist, was sollte eher und mehr beschädiget worden sein, als Dasjenige, wodurch die Sünde gewirkt worden ist, nämlich der Wille? Der natürliche Ordner- und Gerechtigkeitssinn, der den Menschen zur Regelung ihrer zeitlich irdischen Angelegenheiten und Verhältnisse übrig geblieben, ist ohne Inspiration der Gnade nur fleischliche Klugheit, welche im Menschen nach der Sünde nothwendig übrig bleiben mußte, wenn man anders nicht absurder Weise sagen will, daß die Vernunftanlage im Menschen durch die Sünde nicht bloß vitiirt, sondern gänzlich vertilgt worden sei. Daß bei solcher Defectibilität des vernünftigen Erkennens der Mensch nicht aus sich selbst zu glauben beginnen könne, ist durch sich selbst klar.

---

[1]) Perdidit primitus fidem, perdidit continentiam, perdidit caritatem, spoliatus est sapientia et intellectu, caruit consilio et fortitudine, et impie altiora sectando, a veritatis scientia et ab obedientiae pietate dejectus est: nec ipso saltem timore sibi reliquo, ut ab interdictis vel metu caveret poenae, qui non abstineret amore justitiae. Liberum ergo arbitrium i. e. rei sibi placitae spontaneus appetitus, ubi usum bonorum quae acceperat, fastidivit, et vilescentibus sibi felicitatis suae praesidiis insanam cupiditatem ad experientiam praevaricationis intendit, bibit omnium vitiorum venenum, et totam naturam hominis intemperantiae suae ebrietate madefecit. Inde, priusquam edendo carnem filii hominis et bibendo sanguinem ejus lethalem digerat cruditatem, labat memoria, errat judicio, nutat incessu; neque ullo modo idoneus est ad illud bonum eligendum et concupiscendum, quo se sponte privavit: quia non sicut potuit Deo non impellente corruere, ita potest Deo non erigente consurgere. O. c., n. 25.

§. 364.

Der ungenannte Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium [1]) stützt seine antipelagianische Freiheits- und Gnadenlehre durch eine anthropologische Begründung, durch welche der Semipelagianismus Cassian's bereits im Voraus ausgeschlossen ist. Während Cassian einer Art von Platonismus sich nähert, in welchem die Seele als ein Fremdling im Leibe erscheint, hält unser Autor strengstens an der Zusammengehörigkeit des Leiblichen und Seelischen im Menschen fest, welches zusammen die mit einem doppelten Willen, voluntas sensualis und voluntas animalis ausgerüstete Natürlichkeit des Menschen constituirt. Dieses natürliche Wesen des Menschen folgt, wofern es nicht durch eine übernatürliche Formirung eine beharrliche Richtung auf das Spirituelle erhält, in seinen Strebungen durchaus nur irdischen und sinnlichen Zwecken; wo nicht neben der voluntas animalis eine voluntas spiritualis erweckt und eingeflößt worden ist, wird selbst das Höhere, was der Mensch im Erkennen gefaßt hat, der irdisch gesinnten Eigensucht des natürlichen Menschen dienstbar gemacht, weil der natürliche Mensch nicht die Ehre Gottes, sondern nur sein eigenes Selbst sucht. Dieser Zustand ist Folge der Zerrüttung der Menschennatur durch Adam's Sünde, durch welche dem Menschen nebst dem Glauben und der Hoffnung auch die Liebe zu den himmlischen Dingen abhanden gekommen ist, und seine Neigungen sich den zeitlich-irdischen und weltlichen Dingen zugewendet haben. Der Mensch bedarf demnach einer Umschaffung, Erneuerung und Wiederherstellung seines zerrütteten Wesens. Das Vehikel dieser Umstimmung und Wiederherstellung ist die Gnade, durch welche der wahlfreie Wille nicht vernichtet, sondern geheilt werden soll. Aus der Gnade stammt jede Tugend, ohne Gnade ist im Menschen nichts Gutes, ohne das Licht derselben im Menschen keine Helle, ohne die Weisheit und Gerechtigkeit, die aus der Gnade ist, im Menschen nichts Gesundes und Gerechtes, ohne die Gnade nicht einmal ein Verlangen nach dem Guten, keine Empfänglichkeit für den Glauben. Der Zustand der gnadelosen Natur wird im Briefe

---

[1]) Libri duo de vocatione omnium gentium. Abgedruckt in Leon. Opp. (ed. Quesnell) I, p. 1—35.

Judä geschildert: Hi quaecunque quidem ignorant, blasphemant, quaecunque autem naturaliter velut muta animalia norunt, in his corrumpuntur. Wessen solche Menschen bedürfen, um diesem trostlosen Zustande entrissen zu werden, ist Luk. 1, 76 ff. gesagt; in ihrer glaubenslosen Unwissenheit sitzen sie in den Finsternissen und in den Schatten des Todes, und müssen durch ein Licht von Oben erweckt und erleuchtet, und zum Fassen dieses Lichtes durch einen demselben vorausgehenden Herold des Lichtes vorbereitet werden.

§. 365.

Der Verfasser der Schrift de vocatione gentium hielt sich, obwol in den Bahnen eines strengen Augustinismus sich bewegend, von den Übertreibungen frei, in welche der gallische Presbyter Lucidus verfiel, dessen später bei den prädestinatianischen Streitigkeiten umständlicher gedacht werden wird. Die Übertreibungen des Lucidus, der auf einem Concil der Semipelagianer zu Arles a. 475 widerrufen mußte, boten den Semipelagianern eine scheinbare Berechtigung zu Ausschreitungen entgegengesetzter Art, die denn auch in der, durch das genannte Concil veranlaßten Schrift des Faustus de libero arbitrio [1]) zu treffen sind. Faustus eifert gegen Diejenigen, nach deren Meinung der Mensch völlig um das liberum arbitrium gekommen wäre, versteht aber unter liberum arbitrium nicht die Wahlfreiheit, sondern die Tugend selber [2]); da er nun in der Schrift Beweise findet, daß es auch nach Adam's Falle und vor Christi Kommen tugendhafte Menschen gegeben habe, und da die Schrift des A. T. nicht zwecklos zur Tugend und Gerechtigkeit des Lebens auffordern könne, so begreift er nicht, wie man dafür halten könne, daß dem Menschen nicht auch nach Verlust der ursprünglichen Unschuld Gutes möglich sei, und zwar Gutes von echtem Gehalte,

---

[1]) De lib. arb. libri II, Bibl. Max. Lugdun. Tom. VIII, p. 525—544.

[2]) Si liberum arbitrium ex toto periit, quod utique in amore innocentiae, vel operatione justitiae, vel in corporis sanctificatione consistit, si hoc ex toto in primi hominis praevaricatione sublatum est, quomodo legimus: Justitiam discite, qui habitatis terram (Isai. 26). Et iterum: Justus autem ex fide mea vivit (Hebr. 10). Et: Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum? O. c. I, c. 8.

obschon nicht von dem Werthe der ursprünglichen Güte[1]). Als ob nicht auch dieses minder vollkommene Gute, wie alles Gute überhaupt, mit Gott gethan worden wäre! Er übersieht ferner, daß er seine Beispiele und Belege aus dem Kreise der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte wählt, deren Träger im gnadenvollen Glauben an den kommenden Erlöser ja das christliche Heil bereits anticipirten! Aber freilich erkannte er in dem Glauben so wenig das Werk der Gnade, daß er diejenigen Gerechten des A. T., die vor Moses nach dem Gesetze der Natur lebten, die Nachkommen Abel's, Job u. s. w. für solche betrachtet, welche gleich den abgöttischen Heiden (gentes) außerhalb des Kreises der göttlichen Offenbarungsthätigkeit standen. Ihr monotheistischer Glaube ist ihm etwas Natürliches, weil mit dem Gesetze der Natur Verbundenes; die außerhalb des Gesetzes stehenden Heiden sind nach ihm deßhalb als Ungläubige anzuklagen, weil sie das Gesetz der Natur, mit welchem der Glaube verbunden ist, nicht haben beobachten wollen. Wie die Freiheit in der Gnade sei, begriff er schlechterdings nicht; er stellte beide immer nur neben einander, und faßte letztere als Förderungsmittel der ersteren. Den guten Willen müsse der Mensch selber haben; weil aber dieser schwach und krank ist, muß ihm die Gnade wie eine aufhelfende Hand dargereicht werden. Also erhebt, vervollkommnet, heiliget sich der Mensch nicht eigentlichst in Gottes Kraft, sondern in eigener, durch Gottes gütige Hilfe unterstützter Kraft. Die Gnade ist ihm im christlichen Heilsprocesse nicht das Absolute und Primäre, sondern das Secundäre und Nachfolgende, obschon wesentlich Ergänzende und zur Vollendung Nothwendige, welches von Außen an den Menschen herankommt[2]); für ein innerliches Erfaßtsein, eine in den innersten Ort der Seele fallende Wirksamkeit der göttlichen Gnade hat er so wenig Verständniß, daß ihm dieß einer physischen oder mechanischen Röthigung gleichkommt, worauf er nur die Antwort

---

[1]) Ita hoc genere bonorum illorum quae male secutus paradisi incola a benigno authore susceperat, non periit actio, etsi est amissa perfectio. O. c. I, c. 8.

[2]) Quid est autem attrahere, nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, judicium comminari, praemium polliceri. O. c. I, c. 17.

hat, daß Gott den Menschen nicht mit starren Seilen ziehe. Dieses Unvermögen, die Innerlichkeit der geistigen Gnadenwirkung zu erfassen, dürfte wol mit seinem Unvermögen, die Geistigkeit der Seele zu erfassen, zusammenhängen; denn wie schon an einem frühern Orte erinnert wurde [1]), haben in der That gerade mehrere hervorragende Semipelagianer, unter ihnen Faustus, die Körperlichkeit der Menschenseele behauptet. Um die Secundarietät der Gnade zu wahren, hebt er hervor, daß sie zum natürlichen Menschen als etwas Accidentelles hinzutrete, und von ihm abtrennbar sei, ohne daß damit die Wesensintegrität des Menschen aufgehoben werde; er legt der entgegengesetzten Ansicht zur Last, daß sie gewissermaaßen eine substanzielle Ergänzung und Deckung des durch Adam's Sünde causirten Ausfalles involvire — ein Einwand, welchem der Verfasser der Schrift de vocatione gentium begegnet, wenn er bemerklich macht, daß es sich nicht um eine substanzielle Integration, sondern um eine qualitative Umänderung des zu regenerirenden Menschen handle [2]).

Daraus ergibt sich zugleich der Ungrund eines anderen Einwandes, welchen Faustus gegen die augustinische Ansicht vorbringt, welcher zufolge durch Adam's Sünde das göttliche Ebenbild im Menschen völlig verloren gegangen wäre, während doch Wahlfreiheit und Unsterblichkeit, in welchen das göttliche Ebenbild bestehe, unverlierbare Qualitäten der menschlichen Seele seien. Dieß ist ganz richtig; ebenso gewiß ist es jedoch, daß in diesen Qualitäten, und überhaupt im Charakter der Ebenbildlichkeit nur eine potenzielle, nicht aber bereits eine actuelle Gottähnlichkeit enthalten sei, wie Faustus annimmt [3]), der, obwol zwischen imago und similitudo unterscheidend, den Besitz der imago sich ohne die Beigabe gewisser Erkenntnisse von Gott, in welchen nach ihm Glaube und Fähigkeit

---

[1]) Bd. I, S. 484.

[2]) Eine genaue und umständliche Darstellung der Lehre des Faustus findet sich bei Wiggers: Pragmat. Darstell. des Augustinism. und Pelagianism. (Hamburg, 1833.) Bd. II, S. 224 — 328.

[3]) Imago Dei dicitur, quia ei indulgenter ac dignanter inseruit veritas justitiam, ratio sapientiam, perennitas aeternitatem. De imagine Dei est, quod intelligit, quod rectum sapit, quod inter malum et bonum judicio examinante discriminat. Lib. arb. II, c. 7.

zum Guten enthalten ist, gar nicht denken kann [1]). Gennadius läßt diese Beigabe fallen, und begnügt sich mit der ewigen Dauer der Seele [2]), welche Dauer allein den Charakter der göttlichen Ebenbildlichkeit constituire, nicht aber die vermeintliche Unkörperlichkeit der Seele, welcher die novelli legislatores das Wort reden. Demgemäß könnte von einer Erneuerung des göttlichen Ebenbildes, deren Idee auch Faustus auf's Gröbste mißversteht [3]), gar keine Rede sein, das Christenthum tritt bloß äußerlich als ein Ergänzendes und Verbesserndes an den Menschen heran, ist aber keine innerlich umwandelnde Macht. Man sieht, daß hier der Grundcharakter des Pelagianismus, ein mit äußerlich angeeigneten Lehren des Christenthums umkleideter Stoicismus, völlig beibehalten ist, und die rein stoffliche und äußerliche Auffassung der Dinge, die bis zur Annahme einer körperlichen Seele sich verirrt, einer innerlichen Befreundung mit dem Geiste der christlichen Wahrheit, bei allen Concessionen an die gegen den eigentlichen Pelagianismus aufgestellten kirchlichen Lehrformeln, nicht fähig ist. Daß durch Adam's Sünde und deren successiv sich auswickelnde Folgen die menschliche Lebens- und Strebethätigkeit in eine völlig gottwidrige Richtung gezogen worden sei, und nur die siegreiche Mächtigkeit eines höheren göttlichen Principes wieder in eine entgegengesetzte Richtung zurückgelenkt werden könne, und daß allüberall, wo sich eine Rückkehr und Umkehr, oder auch nur Spuren und Anfänge einer solchen Rückkehr sich zeigen, die Macht und Wirksamkeit des Principes der göttlichen Erneuerung erkannt werden müsse, ist eine dem Semipelagianismus schlechthin nicht verständliche Thatsache. Demnach sehen wir denn auch einen

---

[1]) Vides bonum credulitatis non novellum esse privilegium, sed vetustum, et inter ipsa mundi adolescentis exordia mentem hominis sicut intellectu atque ratione, ita etiam fide a summo auctore ditatam? Itaque jam tum dedit animae notitiam suam, quando ei committere dignatus est imaginem suam. O. c. II, 6.

[2]) De ecclesiasticis dogmatibus, c. ult.

[3]) Sed dicis, quid mihi ad libertatem arbitrii jungis imaginem Dei, cum ille eximius conditor futurus secuturis saeculis, et redemtor, ad illam magis imaginem fecerit hominem, quam per virginem erat adsumpturus ex homine? Persuasio haec a plerisque profertur, sed omni ratione nudatur, quia prioris initia, imaginem multo posterioris induere nullo modo possunt. O. c. II, 7.

anderen Anhänger dieser Richtung, den Ennodius von Ticinum [1]), eifrig gegen die Meinung Jener polemisiren, welche meinen, daß der gefallene Mensch nur zum Bösen Freiheit habe — eine Behauptung, welche gegen die göttliche Gerechtigkeit, und gegen die Lehren und Mahnungen der Schrift verstoße, die allüberall einen freien Willen des Menschen voraussetze: 1 Mos. 4, 7; Psalm 36, 1; 145, 3; 31, 9; 39, 9; 34, 9; Sirach 15, 17 u. s. w.

§. 366.

Faustus war der angesehenste unter den Vertretern des Semipelagianismus in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts; daher kehrte sich vornehmlich gegen ihn die Polemik der rechtgläubigen Lehrer. Avitus von Vienne [2]), Cäsarius von Arles [3]), Fulgentius von Ruspe bekämpften seine Schrift de gratia et libero arbitrio in gleichnamigen Werken, von welchen uns jedoch keines erhalten blieb. Avitus bekämpfte nebstdem in einem seiner Briefe an König Gundobald [4]) ein paar einzelne Behauptungen, die Faustus in einem Schreiben an Paullinus von Bordeaux [5]) aufgestellt hatte, daß nämlich die Reue in den letzten Augenblicken des Lebens keinen Werth habe [6]), und der Glaube für sich allein dem Menschen nicht nütze [7]). Wie Fulgentius über die Lehren der Semipelagianer dachte, ist aus zahlreichen Stellen seiner verschiedenen Schriften hinlänglich zu entnehmen, in welchen er allenthalben auf dem Boden des reinen Augustinismus steht. Es steht ihm fest, daß die Freiheit der in Christo nicht wiedergebornen Adamskinder eine Freiheit schlechter Art sei, durch welche der Sünde gedient wird [8]); alles

---

[1]) Epistt. Lib. II, ep. 19 in Sirmond. Opp. var. I, p. 885.

[2]) Nach einer Angabe in der Chronik des Ado von Vienne.

[3]) De eccl. scriptt., c. 86.

[4]) Ep. 4, siehe Gallandi X, p. 710—712.

[5]) Über die Persönlichkeit dieses Paullinus vergl. Gallandi X, p. 710, Anm. 1.

[6]) Diese Behauptung des Faustus wurde auch von Gennadius bekämpft: Eccl. dogm., c. 48.

[7]) Hierin mißverstand Avitus den Faustus, der nur vom todten Glauben der Erwachsenen sprach; vgl. Gallandi X, p. 711, Anm. 3.

[8]) Ep. 3 (ad Probam), n. 1.

Denken, Wollen und Wirken des Guten ist von Gott und durch die Gnade, und wird uns ohne unser vorausgehendes Verdienst zu Theil [1]); daher wir auch fortwährend um das Geschenk der Gnade zu beten haben, obschon dieses Gebet selber ein Geschenk der Gnade ist [2]). Die Gnade kommt unseren guten Werken zuvor, und wirkt den Anfang unserer Bekehrung; sie führt uns als begleitende auf dem Wege der Gerechtigkeit vorwärts, sie krönt als nachfolgende das Werk des gerechten Lebens und vollendet es zum ewigen Leben [3]). Der Mensch hat durch die Sünde das liberum arbitrium nicht verloren; dasselbe ist aber, so lange der Mensch nicht wiedergeboren ist, dem Bösen zugewendet, und muß durch die Gnade aus dieser Gefangenschaft befreit werden [4]); darum sagt der heilige Augustinus [5]): Gratia Dei praevenit nolentem ut velit, subsequitur volentem ut velit. Ohne Gnade vermag der Mensch von seinem Willen nicht den rechten gottwohlgefälligen Gebrauch zu machen [6]), weil er entweder Gottes Gebote nicht gehörig erkennt und darum auch nicht erfüllt, oder wenn er sie erfüllt, das Verdienst der Pflichterfüllung nicht Gott, sondern sich selbst zuschreibt, und seine sittlichen Werke durch sündigen Hochmuth befleckt. Die Schrift erkennt allerdings dem Menschen ein liberum arbitrium zu (Jesai. 1, 19); aber sie lehrt zugleich auch, daß die rechte, gottwohlgefällige Thätigkeit des Willens, das Wollen und Vollbringen des Guten einzig von Gott komme (Phil. 2, 13). Die Schrift fordert zur Bekehrung auf (Psalm 7, 13); sie lehrt aber zugleich, daß die Gnade der Bekehrung von Gott sei (Psalm 84, 7; 145, 8; Klagel. 5, 21). Die Bekehrung zum wahren Glauben, aus dem unsere Gerechtigkeit ist, ist ein Werk Gottes; Gott öffnete das Herz der Lydia, um den Worten des Apostels Paulus Eingang zu verschaffen, Apstgsch. 16, 14 [7]).

---

[1]) O. c., n. 5.

[2]) Ep. 6 (ad Theodorum), n. 10.

[3]) O. c., n. 12.

[4]) De Trinitate, c. 10.

[5]) Enchirid., c. 32.

[6]) De praedestinatione et gratia II, n. 4 ff.

[7]) Über das Verhältniß der im Vernehmen der Predigt und in der Glaubenserleuchtung concurrirenden äußeren und inneren Gnade zur Heilsgeburt in uns äußert sich Fulgentius in Sermo I (de dispensatoribus): Arbores

Gott bewirkt, daß der Ungläubige zu glauben anfange, und der Glaubende seinem Glauben durch das Wort Zeugniß gebe (1 Kor. 4, 13). Der Wille bedarf, um nicht irre zu gehen, der Berathung und Führung durch die rechte Einsicht; diese Einsicht ist von Gott: Da mihi intellectum ut discam mandata tua (Psalm 118, 73) — Dominus dat sapientiam, a facie ejus scientia et intellectus (Sprichw. 2, 6; vgl. Jak. 1, 5 u. s. w.) Zu meinen, daß man durch sich selbst weise sei, ist Thorheit (1 Kor. 8, 2). Wir sind schuldig, Gott über Alles, den Nächsten wie das eigene Selbst zu lieben; die Kraft dieser Liebe aber ist aus Gott, und nur, wer aus Gott geboren ist, vermag in solcher Weise zu lieben (1 Joh. 4, 7. 8). Der Mensch soll allzeit das Schlimme meiden und das Rechte erwählen; dieß vermag er nur, so weit Gott ihn unter seine Obhut nimmt, die rechten Wege führt und die Werke seiner Hände leitet (Psalm 72, 24; 89, 17; 120, 5). Gott muß uns mit seiner Gnade zuvorkommen, auf daß wir das Rechte erwählen; er muß den für das Rechte entschiedenen Willen durch seine Gnade unterstützen und stärken, auf daß der gute und gottwohlgefällige Entschluß zur That, das gewollte Gute zur Wirklichkeit werde. Die Nothwendigkeit einer solchen Gnadenführung hört nie auf; denn: Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae (Weish. 9, 14). Allerdings müssen wir durch unseren eigenen Willen das Gute wollen und anstreben; daß wir es aber thun, und daß wir darin nicht ermüden, ist ein Werk der Gnade: Gratia Dei sum quod sum (1 Kor. 15, 10). Sind wir gut geworden, so können wir es nur in Gottes Kraft und Gnade dauernd bleiben: Conserva me Domine, quoniam in te speravi (Psalm 15, 1); Nisi Dominus custodierit civitatem, in vanum vigilant, qui custodiunt eam (Psalm 126, 1). Allerdings fordert Gott uns auf: Custodite animas vestras (Jer. 17, 21);

---

sumus, fratres, in agro dominico constitutae. Deus est autem noster agricola: ille nos compluit, ille colit, ipse foecunditatem donat, ipse fructificandi gratiam subministrat. Pluvia Dei est sermo sanctae praedicationis, cultura Dei est infusio gratiae spiritalis. Deus igitur praecepto nos compluit, adjutorio colit. Dum compluit, aufert a nobis ignorantiae siccitatem; dum colit, bene vivendi condonat ubertatem; dum pluit, terram nostri cordis irrigat, dum vero colit, de ipsa terra spinas et tribulos mundanae cupiditatis exstirpat. O. c., n. 4.

aber der Gerechte betet: Tu Domine servabis nos et custodies nos a generatione ista in aeternum (Psalm 20, 5).

§. 367.

Die Lehren des Pelagianismus stehen in einem inneren Zusammenhange mit jenen des Nestorianismus; daher auf der Synode von Ephesus a. 431 neben der Irrlehre des Nestorius auch jene der Pelagianer und Cölestianer verurtheilt wurde [1]). Auch die scythischen Mönche, welche zu Constantinopel gegen die Wiedererneuerung nestorianischer Irrthümer aufgetreten, und unter Führung des Maxentius nach Rom zu Papst Hormisdas gekommen waren [2]), schloßen ihrer Glaubenserklärung, welche zunächst und vornehmlich auf die christologischen Wirren des Orients Bezug nahm, eine Erklärung gegen pelagianische und semipelagianische Irrthümer bei. Sie erklären sich gegen die Schüler des Pelagius, Cölestius und Theodor von Mopsveste, welche zu behaupten wagen, daß die natürliche (persönliche) und die Erbsünde eins und dasselbe seien. Diese Beschuldigung hatte bereits Marius Mercator [3]) gegen Theodor von Mopsveste ausgesprochen, und zugleich berichtet, daß Julian von Eclanum sich zu demselben in eine nähere Beziehung gesetzt, und nachdem er sich bei ihm näher Raths erholt, seine acht Bücher gegen Augustin geschrieben habe [4]). Auch über die Beschaffenheit des freien Willens des gefallenen Menschen sprechen sich die scythischen Mönche ganz in Augustin's Sinne aus: „Wir glauben" — erklären sie — „daß der freie natürliche Wille zu nichts anderem diene, als nur zu unterscheiden, und zu begehren das Fleischliche oder Weltliche, welches nicht bei Gott, sondern bei den Menschen

---

[1]) Vgl. die Aussprüche der ephesinischen Synode in Aug. Opp. X, Append., p. 155. — Ebendaselbst auch die hierauf bezüglichen Äußerungen des Papstes Cölestin in seinen Schreiben an die Synode und an Bischof und Volk von Constantinopel.

[2]) Vgl. Oben S. 303.

[3]) Symbolum Theodori Mopsvesteni et ejus confutatio. Mercatoris Opp. (ed. Garnier) P. I, p. 95—106.

[4]) Ein Auszug aus einer gegen Augustin's Lehre gerichteten Schrift Theodor's findet sich bei Photius cod. 177.

ruhmwürdig zu sein etwa scheinen kann; daß er aber Dasjenige, was das ewige Leben betrifft, nicht zu denken, wollen, verlangen und zu vollbringen vermöge, als nur durch die Eingießung und innerliche Einwirkung des heiligen Geistes, welcher auch ist der Geist Christi. Spiritum enim Christi qui non habet, hic non est ejus (Röm. 8, 9)." Sofort noch eine speciell gegen die Semipelagianer gerichtete Bemerkung: „Wir verabscheuen Diejenigen, welche gegen den Ausspruch des Apostels zu sagen sich erkühnen, unser sei das Wollen, Gottes aber das Vollbringen, da eben derselbe Lehrer bezeugt, daß sowol das Wollen, als auch das Vollbringen ein göttliches Geschenk sei, da er sagt (Phil. 2, 13): Deus qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate."

Es ist schon gesagt worden, daß die Mönche, nachdem sie bei Hormisdas kein Gehör gefunden, sich an die exilirten africanischen Bischöfe in Sardinien wendeten. Das an dieselben gerichtete Schreiben enthält in seiner zweiten Hälfte [1]) eine mit Auctoritäten der Schrift und der Väter belegte Entwickelung der kirchlichen Lehren über den Urzustand, über den Fall Adam's und dessen Folgen, über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, und über die göttliche Vorherbestimmung mit Rücksicht auf die Lehren der Pelagianer und Semipelagianer; aus Letzteren wird speciell Faustus genannt, und von ihm erwähnt, daß er in seinen gegen die kirchliche Prädestinationslehre gerichteten Schriften nicht bloß den Vätern, sondern dem Apostel Paulus selber widersprochen habe, daß er die Gnade der Freiheit untergeordnet, und die Heiligen der alten Zeit nicht mit Petrus (Apgsch. 15, 11) in Kraft jener Gnade, durch welche wir zum Heile gelangen, sondern naturae possibilitate habe zur Seligkeit gelangen lassen. Dagegen erklären die Mönche, daß die Heiligen der alten Zeit ebenso, wie jene der christlichen, nur in Kraft ihres Glaubens an den gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit selig werden konnten, welcher Glaube der erste und vorzüglichste Grund, und gleichsam der Grundpfeiler alles Guten ist. Der Glaube an ihn ist aber eine Wirkung der Gnade, und diese Gnade stammt von eben jenem Erlöser, dessen die, nach Adam's Falle in eine rein weltliche und irdische Richtung gezogene Freiheit bedarf, um die verlorne Richtung

---

[1]) Petri Diaconi Liber ad Fulgentium etc. de Incarnatione et Gratia (vgl. Oben S. 305), n. 14—28.

nach Oben zu gewinnen, auf daß der Mensch Dasjenige denken und begehren könne, was zum ewigen Leben gehört. Speciellen Bezug nehmen die Mönche ferner auch noch auf die semipelagianische Ansicht, daß das Glauben Sache des Menschen sei, das Helfen aber eben in Kraft des Glaubens von Gott erwartet werden müsse. Dieß widerspreche der Lehre des Apostels, welcher neben der Unterstützung oder vielmehr Beseelung des sittlichen Wirkens auch das Glauben als ein Werk der Gnade erklärt: Vobis enim datum est a Christo, non solum ut in eum credatis, verum etiam ut pro illo patiamini (Phil. 1, 29). Dieses ihr Bekenntniß belegen die Mönche, neben Berufung auf die bekannten antipelagianischen Auctoritäten der abendländischen Kirche, mit einer Stelle aus der Liturgie des heiligen Basilius: Dona, Domine, virtutem ac tutamentum, malos quaesumus bonos facito, bonos in bonitate conserva, omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi, cum enim volueris salvas, et nullus resistit voluntati tuae.

§. 368.

Wie schon erwähnt, wurde sowol dieses, als auch ein später von Constantinopel nach Sardinien geschicktes Schreiben der scythischen Mönche von den exilirten africanischen Bischöfen beantwortet, das erstere von Fulgentius Ruspensis im Namen der übrigen, das letztere von den nach der Heimkehr des Fulgentius noch zurückgebliebenen Bischöfen. Das Schreiben der letzteren ist kürzer, als die von Fulgentius verfaßte Antwort, und findet sich unter dem Titel epistola synodica sowol im Anhange zu der Mauriner Ausgabe der antipelagianischen Streitschriften Augustin's [1]) als auch in den bekannten großen Conciliensammlungen. Die africanischen Väter billigen die Ansicht der Mönche über das Verhältniß der Gnade zur menschlichen Willensfreiheit, glauben indeß den Erörterungen der Mönche noch beifügen zu sollen, daß auch die richtige Erkenntniß der Gnade ein Werk der Gnade sei. Wie das Auge des Lichtes bedarf, um das Licht wahrzunehmen, so bedarf der Mensch der Gnade, wenn ihm die Erkenntniß der Gnade (d. i. ihre Wirksamkeit und Nothwendigkeit) irgendwie frommen soll.

[1]) Aug. Opp. X, Append., p. 152 ff.

Das christliche Bekenntniß der Mönche, daß der Mensch einzig durch die Barmherzigkeit Gottes selig werde, lasse sich vereinbaren mit der Behauptung der Gegner, daß Derjenige, der sich nicht selber angestrengt habe und mit seinem eigenen Willen gelaufen sei (1 Kor. 9, 24; Phil. 3, 14), nicht zum Ziele gelangen könne. Man müsse nämlich die rechte Ordnung der göttlichen Barmherzigkeit und des menschlichen Willens in's Auge fassen. Die Barmherzigkeit Gottes kommt zuvor und verleiht den Anfang der Seligkeit, der menschliche Wille folgt nach und wirkt mit der Gnade des barmherzigen Gottes, die den Lauf des sich anstrengenden Willens lenkt, auf daß er an's Ziel gelange. In Bezug auf den Ursprung der Seelen beobachten die africanischen Väter eine reservirte Haltung [1]); die heilige Schrift deute nichts Näheres hierüber an, daher man diese Frage entweder übergehen, oder wenigstens nicht apodiktisch behandeln soll. Bezüglich der Schrift des Faustus de gratia et libero arbitrio wird auf deren Widerlegung in sieben Büchern durch Fulgentius hingewiesen; als maaßgebende Orientirung über das Verhältniß von Gnade und Freiheit werden Augustin's Schriften, namentlich jene an Prosper und Hilarius empfohlen, welche auch der Papst Hormisdas in seinem Briefe an den Bischof Possessor (vgl. Ob. S. 304) ganz besonders hervorgehoben habe.

§. 369.

Das von Fulgentius verfaßte Antwortschreiben an die scythischen Mönche enthält in seinem, der pelagianischen Streitsache gewidmeten Theile eine zusammenhängende Darlegung des kirchlich-anthropologischen Lehrsystems [2]), deren Inhalt wir, soweit es die Rücksicht auf den Semipelagianismus fordert, hier kurz vorführen wollen. Vom Urzustande des Menschen ausgehend, lehrt Fulgentius mit dem heiligen Augustinus, daß der Mensch durch Gottes freie Güte aus Nichts nach Gottes Bilde geschaffen worden sei; daß ihm die Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben verliehen worden; daß

---

[1]) Vergl. Fulgentius de veritate praedestinationis et gratiae Dei III, n. 28—39.

[2]) Fulgentii Liber ad Petrum Diaconum de Incarnatione et Gratia, n. 23—54.

der Wille des Menschen durch Gottes Gnade ursprünglich gut war und das Sündigen meiden konnte, ohne daß ihm jedoch das Sündigen unmöglich gewesen wäre; denn das non posse peccare sollte eben erst das Ergebniß des guten Gebrauches des zum Meiden der Sünde fähigen Willens sein. Statt dessen versetzte er sich durch seinen Ungehorsam und Fall in den Zustand moralischer Knechtschaft; der seelischen Gesundheit verlustig gehend, verlor er das Vermögen, geistliche Dinge zu denken; des Gewandes des Glaubens beraubt, und mit den Wunden fleischlicher Begierlichkeit geschlagen, ist er unter die Herrschaft der Sünde gerathen, so daß er ohne Gnade nicht einmal einen Anfang zum Wollen des Guten machen kann. Die in diesem Zustande sich selbst überlassene Natur (natura coeca i. e. sine lumine gratiae) kann nur sündigen, und hat ohne Gnadenerleuchtung gar nicht einmal ein Bewußtsein vom Zustand ihrer Versündigung; das Gesetz ohne Gnade kann den Zustand der Verschuldung nur erhöhen, weil da die Sünde zur bewußten Sünde wird, ohne daß das Vermögen, die Sünde zu überwinden, vorhanden wäre. Für diesen Zustand gibt es kein Heil außer der Gnade Christi, welche im Glauben erlangt wird, der aber selbst ein Geschenk der Gnade ist. Denn wie der Apostel sagt: Deus dat poenitentiam ad cognoscendam veritatem, ut resipiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem. Denn obwol das Bereuen und Glauben Acte des Menschen sind (Mark. 1, 15), so sind es doch keine selbstgewirkten, sondern gottgewirkte Acte (Apstgsch. 15, 9; 11, 8). Selbst das Glaubenwollen ist eine Wirkung der Gnade; wo nicht, so wäre die Gnade des wirklichen Glaubens kein donum gratuitum, sondern die Belohnung eines vorausgegangenen Verdienstes; Gott fände in uns Etwas, was er nicht gegeben, im Gegentheile hätten wir ihm den Willen, uns Gnade zu verleihen, gegeben. Aber: Quis prior dedit illi et retribuetur ei? (Röm. 11, 35.) Non potest homo accipere quidquam, nisi ei datum fuerit de coelo (1 Kor. 4, 7). Der Glaube ist der Anfang eines neuen Lebens in der Gerechtigkeit; denn der Gerechte lebt aus dem Glauben (Röm. 1, 17). Die Ausgeburt des Glaubens in unserem Herzen d. i. die völlige Umwandlung desselben hat ihr Vorbild in der Geburt des Sohnes Gottes aus dem Schooße der Jungfrau; die Jungfrau hätte ohne die vorausgegangene Beschattung durch den heiligen Geist nicht empfangen, somit auch nicht gebären können.

Maria wurde vom Engel gratia plena genannt, ehe sie empfangen hatte, ja ehe sie noch wußte und glauben konnte, daß sie empfangen werde; so geht auch in jedem zu Christus zu bekehrenden Menschen die Gnade dem Glauben und Glaubenwollen, und der ganzen Ausgestaltung Christi im inneren Menschen voraus. Christus selber ist der Gestalter in uns, vom Anfange bis zum Ende seiner Ausgestaltung in uns; darum wird er Hebr. 12, 23 auctor et consummator fidei nostrae genannt. Was unter der consummatio fidei zu verstehen sei, erhellt aus Jak. 2, 12, wo die fides Abrahae als eine ex operibus consummata bezeichnet wird. Wenn die Schrift sagt, daß Gott in uns das Wollen und Vollbringen wirke, so muß dieß, wie in allen anderen Dingen, so auch insbesondere vom Glauben gelten. Die possibilitas credendi liegt allerdings in der menschlichen Natur; das actuelle posse aber ist ein Geschenk Gottes, die virtus credendi stammt aus der Gnade, die der Mensch anfangs hatte, ehe er sie durch die Sünde verlor, und durch deren Wiederverleihung der Mensch geheilt und wieder erneuert werden soll [1]. Der Mensch verhält sich zur Gnade, wie im Menschen der Leib zur Seele, die den Leib belebt; nur mit dem Unterschiede, daß die Kräfte des Leibes von der Seele zu guten und schlimmen Dingen gebraucht werden können, der belebende Einfluß der Gnade aber nur zum Guten anleitet und im Guten unterstützt. Von dieser nachfolgenden Unterstützung der bereits in Kraft der Gnade Glaubenden sind die Worte Pauli Röm. 2, 14 zu verstehen, welche von den Pelagianern und Semipelagianern völlig mißverstanden werden, wenn sie auf eine natürliche Gerechtigkeit und ein natürliches Verdienst der Heiden bezogen werden, da es doch nach der oft eingeschärften Lehre des Apostels außerhalb des Glaubens keine Gerechtigkeit gibt. Gesetzt

---

[1] Quamvis igitur homini primo diabolus abstulerit fidem, Deo tamen reddendi quod dederat non abstulit potestatem, nec humanam naturam diabolus potuit usque adeo vitiare, ut deinceps non posset quod amiserat, Deo rursus largiente recipere. Omnipotens enim qui potuit humanam formare, potest etiam infirmam sanando per gratiam reformare et custodire naturam. A quo ipsa natura sicut in primo homine fidem ad salutem acceperat, ita nunc in singulis munere divinae bonitatis accipit, quod idem Deus praedestinatos et per fidem salvandos ex parentibus creat. O. c., n. 45.

auch, daß es Heiden gab, welche den wahren Gott erkannten, so konnte ihnen doch die Erkenntniß ohne Liebe nicht nützen (Röm. 1, 21—23; 1 Kor. 13, 2, 3); die Liebe aber ist aus der Gnade. Die gentes quae legem non habent, sind die geistliche Nachkommenschaft Abraham's, des Pater multarum gentium, welcher Röm. 3, 30 genannt wird pater omnium credentium per praeputium, ut reputetur et illis ad justitiam. Das opus legis, welches diesen Nachkommen in's Herz geschrieben ist (Röm. 2, 14), ist nicht Naturanlage und natürliche Beschaffenheit oder natürliche Gerechtigkeit, sondern Wirkung der Gnade: Epistola estis Christi ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi (2 Kor. 3, 3).

§. 370.

Aus diesen Sätzen der augustinischen Gnadenlehre ergab sich unmittelbar die Folgerung, daß Diejenigen, welchen die göttliche Gnade nicht zu Theil wird, nicht zum Heile gelangen können. Wird sie aber Allen zu Theil? Und wie ist es mit der göttlichen Gerechtigkeit und Güte zu vereinbaren, wenn sie nicht Allen zu Theil wird? Wir haben schon Oben gesehen (§. 362), wie Prosper die augustinische Lehre von der göttlichen Gnadenwahl gegen die Einwendungen der Semipeligianer zu vertheidigen bemüht war. Der Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium bemerkt, daß man in dieser Beziehung drei Puncte festhalten müsse, erstlich daß Gott das Heil Aller wolle; zweitens, daß die Erkenntniß der Wahrheit und das Heil nur aus der Gnade sein könne; drittens, daß die Gerichte Gottes unerforschlich seien. Es ist allerdings für uns Menschen nicht begreiflich, warum den Einen die Gnade zu Theil werde, Anderen nicht; warum einige Völker gleich anfangs zum Heile berufen wurden, die Berufung anderer verschoben worden ist. Aber man kann nicht sagen, daß irgend einem Volke, auch in der vorchristlichen Zeit, die Möglichkeit des Heiles geradewegs entzogen gewesen wäre; ist nicht alles Sichtbare, was den Menschen umgibt, Himmel und Erde, und alle Geschöpfe der Erde, eine nicht mißzuverstehende Mahnung an den unsichtbaren Schöpfer derselben? läßt sich das Walten Gottes in der Ordnung der sichtbaren Natur verkennen? Wenn nicht, wie kann man sagen, daß Diejenigen, welche nicht zu dem von Gott erwählten Volke gehören, von Gott völlig

verlassen und aufgegeben worden seien! Und ist es Gottes Schuld, daß sich die allgemeinen und mittelbaren Hilfen der Providenz für die Nichterwählten als unzureichend erweisen? Hat er das menschliche Geschlecht in jenen Zustand versetzt, dessen Folge jene Unzufriedenheit ist? Auch kann man nicht sagen, daß Gott die Heidenvölker vor ihrer Berufung ganz und gar sich selbst und ihrem Verderben überlassen habe; es hat zu allen Zeiten und unter allen Nationen immer auch welche gegeben, denen ein gewisses Maaß von Gnade zugetheilt wurde, welches hinreichte, sie zu gottwohlgefälligen Menschen zu machen. Daß dieses Maaß geringer ist, als jenes der den Christen zugemessenen Gnade, kann so wenig befremden, als die Verschiedenheit des Maaßes, welche in Austheilung der Gnade an Christen statt hat. Die Gnade ist eben nicht uniformis, sondern multiformis, entsprechend der göttlichen Welt- und Heilsökonomie, in welcher alle Arten und Grade göttlicher Mittheilsamkeit vertreten sein sollen, und entsprechend der Beschaffenheit des Reiches Gottes als einer organisch gegliederten Ordnung, welche den Unterschied von Höherem und Niederem, Größerem und Geringerem nothwendig mit sich bringt. Daß Gott dem Einen mehr Gnade spendet, als dem Anderen, ist keine Verletzung der Gerechtigkeit, sondern nur ein höherer Grad der Erweisung von Barmherzigkeit; jede Gnade, wie groß oder gering sie sein mag, ist eine Gabe unverdienten Erbarmens, durch deren Spendung Gott von dem Rechte verdienter Strenge abgeht. Warum er jedoch des Einen schont, während er den Anderen dem Gerichte der strengen Gerechtigkeit anheim fallen läßt, ist ein unerforschliches Geheimniß des göttlichen Rathschlusses, von welchem wir nur so viel wissen, daß er höchst gerecht und weise, und darum anbetungswürdig sei.

Die Semipelagianer waren mit dieser Apologie nicht einverstanden. Vincentius von Lerins gibt in seinem Commonitorium an ein paar Stellen nicht undeutlich seine Unzufriedenheit mit den Vertheidigern des strengen Augustinismus zu erkennen. Die Unterscheidung zwischen der providentia Dei generalis und specialis dünkt ihm verfehlt, da die erstere, wie sie von gewissen manichäisch Gesinnten aufgefaßt werde, nicht ausreiche, den Menschen vor der ihm nach seiner jetzigen Beschaffenheit unentrinnbaren Nothwendigkeit

zu sündigen, zu bewahren [1]); die Lehre von der providentia Dei specialis hingegen, wie sie von einigen Ketzern dargestellt werde, sei ganz darnach angethan, beschränkte und unerleuchtete Menschen in die gefährlichste Läßigkeit einzuwiegen [2]). Vincentius sagt zwar mit keinem Worte, daß er hiemit tadelhafte Ansichten der Augustinianer rügen wolle; aber seine Bemerkungen drücken ganz Dasjenige aus, was die Semipelagianer gegen die augustinische Lehre von der Gnadenwahl vorzubringen pflegten. Der Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium bemerkt hierauf, daß die gerügte Ansicht keinerlei Art von Determinismus in sich schließe. Im Gegentheile ist ja die dermalige verdorbene Beschaffenheit der Adamskinder lediglich aus einer freien Willensbethätigung des Menschen entsprungen; und demzufolge hat es der Mensch einzig sich, nicht Gott zuzuschreiben, wenn er den göttlichen Geboten zu entsprechen unvermögend ist, oder vielmehr gar nicht den Willen

---

[1]) Common., c. 24. In diesem Capitel ist allerdings nicht von den Augustinern, sondern vielmehr von den Gnostikern, Manichäern und Priscillianisten die Rede; die ihnen zur Last gelegten Irrungen sind aber fast wörtlich gleichlautend mit jenen Beschuldigungen, welche in der fünften und sechsten Objectio Vincentiana gegen Prosper vorgebracht werden. Man lese folgende Worte bei Vincentius: Quis ante magum Simonem .... auctorem malorum i. e. scelerum, impietatum, flagitiorumque nostrorum ausus est dicere creatorem Deum? Quippe quem asserit talem hominum manibus ipsam suis creare naturam, quae proprio quodam motu et necessariae cujusdam voluntatis impulsu nihil aliud possit, nihil aliud velit, nisi peccare. Damit vergleiche man den Wortlaut der genannten Objectiones Vincentianae: Obj. V: Quia peccatorum nostrorum auctor sit Deus, eo quod malam faciat voluntatem hominum, plasmet substantiam quae naturali motu nihil possit nisi peccare. — Obj. VI: Quia Deus tale in hominibus plasmet arbitrium, quale est daemonum, quod proprio motu nihil aliud possit velle, nisi malum.

[2]) Jam vero illis, quae sequuntur, promissionibus miro modo incautos homines haeretici decipere consueverunt. Audent enim polliceri et docere, quod in ecclesia sua i. e. in communionis suae conventiculo magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia; adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiam si nec petant, nec quaerant, nec pulsent, quicunque illi ad numerum suum pertinent, tamen ita divinitus dispensentur ut angelicis evecti manibus i. e. angelica protectione servati nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum i. e. nunquam scandalizari. Common., c. 26.

hat, ihnen zu entsprechen und Gott zu gefallen. Verleiht ihm aber Gott den Willen hiezu, so wird er nicht läßig und unthätig die Hände in den Schooß legen, sondern zufolge des ihm verliehenen Willens nach Kräften gegen alle Feinde und Gefahren des Heiles ringen, so daß man nicht sagen kann, die praktische Frucht der Lehre von der göttlichen Gnadenwahl sei ein unbedingtes Sichverlassen auf die Gnade ohne eigene Anstrengung. Gerade die Anstrengung soll ja die Frucht und Wirkung der geschenkten Gnade sein; Gott will Denjenigen, welche er erwählt, keineswegs Kämpfe und Anstrengungen ersparen, er schenkt ihnen aber den Willen und die Kraft des beharrlichen Ringens. Die göttliche Voraussicht der guten und schlimmen Handlungen der Menschen schließt keine nöthigende Verursachung in sich, da ein göttliches Vorhersehen in dem Sinne, als ob es für Gott eine Vergangenheit und Zukunft gäbe, gar nicht existirt. Gibt es für Gott keine Zukunft, so kann es auch keine nöthigende göttliche Voraussicht des Zukünftigen geben — mithin auch keine, aus dieser vermeintlichen Voraussicht resultirende Nöthigung guter oder böser Handlungen. Allerdings gibt es eine göttliche Vorherbestimmung, aber keine Vorherbestimmung zu bösen Handlungen, da Gott das Böse nicht will, sondern nur eine Vorherbestimmung zum Guten, in welcher aber zugleich auch schon die Vorherbestimmung zu den nöthigen Anstrengungen des in Gottes Gnade wiedergebornen freien Willens enthalten ist. Gebet und Arbeit werden durch die Vorherbestimmung der Erwählten keineswegs überflüssig gemacht, sondern sind zusammt der Seligkeit der Erwählten in den göttlichen Vorherbestimmungsbeschluß mit aufgenommen [1]).

§. 371.

Die von dem Verfasser der voc. omn. gentt. abgewiesenen Irrthümer, daß es eine Prädestination zum Verderben gebe, und in den Erwählten Alles einzig die Gnade ohne Mitwirkung des menschlichen Willens wirke, wurden von dem Presbyter Lucidus wirklich behauptet, und boten dem Vorurtheile der Semipelagianer gegen den Augustinismus neue Nahrung. Faustus stellt in seinem

---

[1]) In Bezug auf das Gebet wird dieß an einem speciellen, der heiligen Schrift entlehnten Beispiele Tob. 6, 16 ff. ersichtlich gemacht: Voc. gent. II, c. 36.

Briefe an Lucidus [1]) diese Behauptungen des Lucidus dem Pelagianismus als das andere Extrem gegenüber, und stellt eine Reihe von Anathematismen auf, welche gegen den Fatalismus des göttlichen Vorherwissens, sowie gegen die Behauptung gekehrt sind, daß Derjenige, welcher verloren gehe, zufolge des Mangels der nöthigen Gnade verloren gehe, und aus einem Gefäß der Unehre nimmer ein Gefäß der Ehre werden könne. Gegen diese Meinungen erklärt er sich auch in seiner Schrift de gratia et libero arbitrio [2]), und urgirt namentlich die Abhängigkeit des göttlichen Vorherwissens von der freien Willensbethätigung des Menschen [3]), sowie den Unterschied zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen [4]), Zulassung und positiver Wollung [5]). Einzig auf diese Art sei

[1]) Bibl. Patrum Lugdun. VIII, p. 524.

[2]) I, 4. 12. 16; II, 2. 3.

[3]) Sicut materia existentis efficit, ut eam oculi acies contempletur, non autem oculus facit, ut res videnda nascatur: ita etiam praescientia Dei ea quae de hominum meritis secutura sunt, non ut eveniant exigit, sed eventura praecurrit. . . . . Quodsi praescire compellere est, qui praevidet peccatorem, ergo ipse causa peccati est? praescit adulterium Deus, ergo ipse ossa et medullas ignibus obscoeni furoris inflammat? Praescit Deus homicidam, nunquid ipse bestiales motus perturbatis sensibus suggerit? ipse ad peragendum facinus gladium cruentae mentis exacuit? Praescit impium, ergo ipse ad profana sacrificia spiritum dementis instigat? Itane, quarum rerum ultor est, — earum et auctor credendus est? et inter haec ad malum perurgere judicandus est captivae voluntatis adsensum, qui nec diabolo compellere permisit invitum? De lib. arb. II, c. 3.

[4]) Aliud est praescire, aliud praedestinare. Praescientia itaque gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit. Illa praevidet merita, haec praeordinat praemia. Praescientia ad potentiam, praedestinatio ad justitiam pertinet. Praescientia de alieno subsistit actu, praedestinatio autem de judicio suo. Illa facinus manifestat, ista condemnat; illa testis, haec judex est. Cum illa pronunciaverit causam, tune pronunciat ista sententiam. A praescientia quae sunt nostra produntur, a. praedestinatione quae sunt praeparantur. Ibid.

[5]) Dicis: Invenio ubi sola gratia sine societate humanae voluntatis operetur. Nam in Bethleem omnis innocentium populus tam beatam mortem ex sola Dei praedestinatione consequitur. Non ita est. Nam tum forsitan solius gratiae vereretur operatio, si innocentis sanguinis

von Gott die Urheberschaft des Bösen und die Ungerechtigkeit eines willkürlichen Verdammens abzuwenden.

In ähnlicher Weise polemisirt der unbekannte Verfasser einer zuerst von Sirmond hervorgezogenen Schrift, Praedestinatus betitelt [1]), gegen einen karrikirten Augustinismus, welchem eine durch den Fatalismus des göttlichen Vorherwissens begründete Prädestination zu Sünde und Verderben zur Last gelegt wird. Der Zweck dieser aus drei Büchern bestehenden Schrift ist eine Apologie der semipelagianischen Lehren, deren Recht an den Ausschreitungen des Augustinismus erprobt wird. Das erste Buch enthält eine Darstellung aller Häresien von den frühesten Zeiten angefangen, unter merklicher Benützung der Schrift Augustin's de haeresibus, von welchem nur im Artikel über die Pelagianer bedeutend abgewichen wird. Der Verfasser zählt 90 Häresien auf; als letzte derselben wird die Häresie der Prädestinatianer bezeichnet, deren Widerlegung sich der Verfasser als Aufgabe gesetzt hat. Unter den ihnen beigelegten Behauptungen fällt der Satz auf, daß Christus dem Menschengeschlechte nicht so viel genützt, als demselben Adam geschadet habe; die erbsündliche Verderbtheit des gefallenen Menschen könne weder durch das Leiden Christi hinweggenommen, noch durch die Wellen des Taufbades hinweggespült werden, daher die Mysterien des Heiles bloß die Hoffnung einer zukünftigen Erneuerung in sich enthalten, dieselbe aber nicht in der Zeit wirken. Dieser Einleitung folgt nun als zweites Buch die Abschrift einer angeblichen Geheimschrift der incriminirten Secte, d. i. eine Darstellung der Prädestinationstheorie in ihrer schroffsten Gestalt, wie wir sie bereits bei Lucidus kennen gelernt haben. Das dritte Buch

---

non intercessisset effusio . . . . . Mors pueris pro diaboli infertur furore, mors vero beatissima pro Dei honore confertur. Non ergo eos praedestinatio morti addixit, sed causae occasio consecravit. Hanc itaque parvulorum interfectionem non dispositio Dei, sed impietas ordinavit inimici. Deus autem qui etiam malis hominum bene utitur, perempti gloriam, de scelere perimentis operatur. Contraria quidem malitiae disponit inventor, sed bonitatis auctor in melius consilia adversa componit. Ibid.

[1]) Praedestinatus, sive Praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio. Paris, 1643. — Abgedruckt in Sirmond. Opp. Var., Tom. I, p. 270—343.

gibt eine in semipelagianischem Sinne gehaltene Widerlegung der mitgetheilten Lehren. Der ungenannte Kritiker will nicht als Gegner Augustin's gelten, und hebt ausdrücklich hervor, daß die Prädestinatianer den Namen Augustin's mißbrauchen, um gewissen Meinungen, die Augustin nie gelehrt, Geltung und Ansehen zu verschaffen. Am meisten tadelt er die Behauptung, daß die Wiederherstellung der menschlichen Natur in der Zeit nicht in der Wirklichkeit, sondern der Hoffnung nach geschehe; der hiemit behaupteten Unausrottbarkeit der Begierlichkeit stellt er die Behauptung gegenüber, daß die Concupiscenz etwas Gutes, dem Menschen behufs der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes Mitgetheiltes sei; die paulinischen Worte: Non quod volo bonum, hoc ago etc. soll der Apostel nicht von sich, sondern in der Person eines noch nicht Getauften gesprochen haben. Übrigens hebe auch der Zustand des noch nicht Wiedergebornen die Wahlfreiheit nicht auf; und eben darin gründe die Möglichkeit, sich dem Guten zuzuwenden, in welcher Beziehung der Wille der Gnade zuvorkomme. Pelagius irrte nur darin, daß der Mensch ohne Gnade vollkommen gut werden könne, während es doch nach der Lehre der Schrift feststehe, daß jede gute Gabe von Oben komme. Wie indeß diese, im Allgemeinen aufgestellte Behauptung mit der natürlichen Vermöglichkeit des Willens zum Guten näher zu vereinbaren sei, hat der Verfasser anzudeuten unterlassen, dem überhaupt nur darum zu thun ist, gewisse Übertreibungen eines falschen Augustinismus zu premiren, um an ihnen das Recht seiner eigenen Meinungen, die er gerne als im Kerne augustinisch hinstellen möchte, zu beweisen.

§. 372.

Auf den echt augustinischen Standpunct stellt sich Fulgentius [1]), welcher von der Idee der massa damnata ausgeht, unter deren Voraussetzung die Beseligung einzig nur Folge des erbarmenden Willens Gottes sein kann, während die Verdammung der Nichterwählten eine natürliche Folge des durch Adam's Sünde ver-

---

[1]) De veritate Praedestinationis et Gratiae Dei, Libb. I et III. — Verwandten Inhaltes ist das erste Buch der Schrift ad Monimum: De duplici praedestinatione (Opp. p. 1—12).

schuldeten Menschheitszustandes ist, welche Folge weder im Vorherwissen, noch in einer positiven Vorausbestimmung Gottes causal begründet ist. Die causa efficiens des unseligen Endes und Ausganges der Nichterwählten ist einzig die Sünde; die Vollziehung des Gerichtes an den Versündeten aber ein Act der göttlichen Gerechtigkeit, welcher den im Bösen Verharrenden nicht erspart werden kann. Daß diese im Bösen verharren würden, weiß Gott freilich von Ewigkeit her, daher auch ihre Strafe von Ewigkeit her festgesetzt ist; aber er hat sie nicht geschaffen, auf daß sie sündigten und ewig unglücklich würden, sondern einzig unterlassen, die Besiegung des Bösen in ihnen durch seine übermächtige Gnade zu beschließen, was nun freilich mit einer Prädestination zur Strafe der von ihm nicht gewollten, sondern gehaßten Sünde unmittelbar zusammenfällt. Das Nichtspenden der wirksamen Gnade ist der Anfang im Vollzuge des über die Sünde beschlossenen Gerichtes, die ewigen Peinen der Verdammten sind die Vollendung dieses Gerichtes. Die bösen Handlungen der Gottverlassenen sind nichts weniger als gottgewirkte Handlungen; gleichwol wird durch dieselben nur Dasjenige bewirkt, was Gott gefällt, welcher das böse Thun der Menschen für seine guten Zwecke dienstbar macht, nachdem vorausgehend die Bösen die guten Werke Gottes für ihre bösen Zwecke mißbrauchen wollten.

Das göttliche Vorhersehen mit der Frage von der Erwählung oder Prädestination zur Strafe in Verbindung setzen wollen, ist durchaus unzuläßig. Die allerdings untrügliche Voraussicht Gottes ist weder die Ursache der Beseligung oder Verwerfung, noch auch die Ursache des Beschlusses der Beseligung oder Verwerfung. Also ist weder das Endschicksal des Menschen, noch auch die göttliche Vorherbestimmung desselben vom göttlichen Wissen abhängig zu machen, sondern einzig vom souverainen Willen Gottes, der als solcher jederzeit gut ist, mag er die strenge Gerechtigkeit gegen das Böse, oder die barmherzige Rettung der sonst dem Verderben ihrer Sünde Anheimfallenden beschließen. Durch das göttliche Vorherwissen werden weder die menschlichen Handlungen, noch die göttlichen Entschließungen determinirt; Vorauswissen und Vorausbestimmen sind zwei begrifflich verschiedene Thätigkeiten von ungleichem Umfange, indem das Vorausbestimmen Gottes lediglich auf gute Zwecke geht, während das Vorauswissen nebst dem Guten

auch solche Dinge in sich faßt, die Gott unmöglich um ihrer selbst willen wollen kann, nämlich die Sünden und sündigen Willen der Menschen. Wollte Jemand das göttliche Vorauswissen um das Böse für ein Wollen und Vorausbestimmen des Bösen nehmen, so wäre ihm mit den Worten der Schrift zu antworten, daß Gott nur die Wege der Guten kenne d. h. kennen mag (novit viam justorum), während er die Wege der Bösen nicht kennen mag: Iter impiorum peribit (Psalm 1, 6). Dieses Nichtkennenwollen ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Nichtwissen: Vultus Domini super facientes mala (Psalm 31, 17); es zielt vielmehr auf Vertilgung aller von Gott erkannten Gottlosigkeit ab: Ut perdat de terra memoriam ipsorum. Ebenso wenig ist die Erwählung oder Beseligung der Guten vom göttlichen Wissen abhängig; dieses ist weder Ursache der Erwählung, da Gott die Menschen ohne ihr Verdienst, rein aus Barmherzigkeit beruft, noch Ursache der Beseligung, da die Erlangung derselben einzig nur der Kraft und Wirksamkeit der aus barmherzigem Willen gespendeten Gnade zu danken ist. Mit einem Worte: Gott beruft Diejenigen, welche er zur Seligkeit bestimmt hat, ohne Rücksicht auf vorausgegangene oder nachfolgende Verdienste. Das Nichtberufen zur Seligkeit ist ein einfaches Fallenlassen und Anheimgeben an die Wege der Verderbtheit, welches nach dem Zeugnisse der Schrift unbestreitbar statt hat, obschon die Ursachen dieses Verhaltens für uns unerforschlich sind. In diesem Sinne ist es zu würdigen, wenn Gott durch den Mund des Propheten sagt: Jacob dilexi, Esau autem odio habui (Malach. 1, 2). Wir wissen nur, daß Gott allezeit gerecht und weise handelt, und daß durch seine Gerechtigkeit weder seine Barmherzigkeit, noch durch seine Barmherzigkeit irgendwie die Gerechtigkeit verletzt wird. Auch die Verdammung der ungetauft verstorbenen Kinder verstößt nicht gegen die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Dieß gestehen auch theilweise die Gegner zu, motiviren aber die Nichtbeseligung derselben ganz falsch, wenn sie annehmen, wegen Voraussicht der Sünden, welche sie begangen haben würden, wenn Gott sie zu reiferem Alter hätte gelangen lassen, habe sie Gott vor der Taufe sterben lassen. Daraus würde folgen, daß Gott solche Dinge voraussieht, die nie eintreten d. h. daß seine Voraussicht trüglich und unwahr sei. Und abgesehen hievon wäre es durchaus kein Beweis von Güte, dem Kinde durch Hinwegnahme vor der Taufe die

Möglichkeit des Seligwerdens zu entreißen, die ihm nach Annahme der Gegner durch die Erlangung der Taufe jedenfalls gesichert wäre.

§. 373.

Diese letzte schlagende Bemerkung des Fulgentius gegen den Semipelagianismus führt uns schließlich auf die von beiden streitenden Theilen ventilirte Frage vom Umfange der Erlösung. Die Semipelagianer glaubten sich berufen, dem Augustinismus gegenüber die Universalität der Erlösung zu vertreten; gleichwol gaben sie zu, daß die ungetauft verstorbenen Kinder nicht unter diejenigen zu rechnen seien, welche an der Wohlthat der Erlösung durch Christus Theil haben könnten [1]); ja Faustus bekämpft eifrigst den Pelagius, der die Kindertaufe nicht für nothwendig hielt [2]). Indeß ereifert er sich nur deßhalb so sehr gegen Pelagius, um seiner eigenen Ansicht über die Macht und Bedeutung der natürlichen Willensfreiheit geebnete Wege zu bereiten; von einer Heilsfähigkeit ungetaufter Kinder könne deßhalb keine Rede sein, weil in ihnen noch keine Spur eines freien Willens hervortrete [3]). Anders verhalte es sich da, wo das freie Wahlvermögen in entwickelter Selbstmächtigkeit vorhanden sei; denn da sei auch allüberall die Erkenntniß- und Heilsfähigkeit vorhanden. Dieser Betonung einer abstracten Heilsfähigkeit hielten die Vertreter des Augustinismus die thatsächlichen Zustände der corrupten Menschennatur und der heidnischen Verderbtheit entgegen; Fulgentius weist auf die heidnische ignorantia und superbia hin, welche als schweres Geschick auf dem sündigen Heidenleben lagere, und ohne die erleuchtende Gnade Christi nicht gebrochen werden könne. In diesem Sinne konnte nun Fulgentius wol sagen, daß Christus nur für die Gläubigen gestorben sei d. i. daß nur den Glaubenden die Wohlthat der

---

[1]) Vincentius Victor, welchen Augustinus bekämpfte (vgl. Oben §. 347), wollte, daß auch für die ungetauft verstorbenen Kinder die Opfer der Kirche sollten dargebracht werden. Vgl. die dawider gerichteten Äußerungen Augustin's de anima et ejus origine I, n. 10—14; II, 14—18; III, 12—19.

[2]) Grat. et lib. arb. I, c. 2.

[3]) O. c. I, 14.

Erlösung Christi zu Gute kommen könne[1]). Unter die Glaubenden rechnete er ohne Zweifel doch auch Diejenigen, welche vor Christi Ankunft auf den kommenden Messias gehofft hatten; und so würde der Streit zwischen Semipelagianern und Augustinern allenfalls nur darauf sich beziehen haben können, wie weit man den Kreis der implicite an Christum Glaubenden zu ziehen habe. Denn wollten die Semipelagianer weiter gehen, und eine dieses Glaubens ledige natürliche Gerechtigkeit und deren Sufficienz zur Erlangung der Seligkeit behaupten[2]), so stellten sie sich ja ganz und gar auf den Boden des reinen Pelagianismus, gegen welchen sie sich doch auf das Entschiedenste verwahrten. Sie beriefen sich, um die Universalität der Erlösung zu beweisen, auf 1 Tim. 2, 4: Deus vult omnes homines salvos fieri. Da sie indeß zugeben mußten, daß thatsächlich nicht alle Menschen der Erlösung theilhaft würden, so stritten sie auch hier nur um eine abstracte Möglichkeit, um die Möglichkeit nämlich, daß selbst Diejenigen, welche nicht zur Seligkeit gelangen, selig werden könnten, was ihrerseits die Augustiner ganz wol zugeben konnten, sofern ja die allmächtige Gnade Jeden retten kann, welchen Gott retten will. Gott will aber nicht Alle retten — fügt Fulgentius bei[3]); Christus selber sagt, daß er zur Menge nur in Gleichnissen rede, ut videntes videant et non videant, et audientes audiant et non intelligant, ne quando convertantur et dimittantur eis peccata (Mark. 4, 11. 12). Mithin könne auch die, von den Semipelagianern der Stelle 1 Tim. 2, 4 gegebene Auslegung nicht die richtige sein. Paulus gebraucht öfter den Ausdruck „omnes“ an Stellen, wo der Context augenscheinlich eine Restriction des Ausdruckes fordert. Der Wille Gottes, daß Alle selig werden, kann indeß kein leerer, des Erfolges entbehrender

---

[1]) Ep. 6 (ad Theodorum), c. 2.

[2]) Daß sie dieß nicht wollten, geht aus einem der Sätze hervor, zu deren Unterschreibung Lucidus durch die Synode von Arles verpflichtet wurde: Assero etiam pro ratione et ordine saeculorum alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos; nullos tamen ex initio mundi ab originali nexu, nisi intercessione sacri sanguinis absolutos. Siehe Bibl. PP. Lugdun. Tom. VIII, p. 525.

[3]) Ver. praedest. et grat. Christi III, n. 14—22.

Wille sein, sondern muß streng und genau in Erfüllung gehen. Wie er in Erfüllung gehen soll, ist in Offenb. 5, 9. 10; 7, 19 hinlänglich angedeutet, wo die Rede ist von Erwählten und Heiligen ex omni tribu et lingua et gente et populo. Wenn Faustus [1]) die allgemeine Auferstehung für einen Beweis der Allgemeinheit der Erlösung nimmt, so stützt sich Fulgentius [2]) auf 1 Kor. 16, 51, um zu zeigen, daß die Verklärung der Leiber, die Frucht der Erlösung, nur an den zur ewigen Seligkeit Auferstehenden statt haben werde, die Gottlosen aber nur darum ihre Leiber wiedererlangen, um in denselben ewig zu leiden. Wenn die Semipelagianer behaupteten, Christus sei für alle Menschen ohne Ausnahme gestorben, so wiesen die Augustinianer darauf hin, daß nur in der katholischen Kirche Heil sei, und nur in ihr Vergebung der Sünden erlangt werden könne. Fulgentius ergeht sich über diesen letzteren Punct ausführlich in einer besonderen Schrift [3]), welche zum Zwecke hat, zu zeigen, daß nur im Leben dieser Zeit, in Umfassung des wahren Glaubens, und in Bethätigung des Glaubens durch die Werke Heil und Vergebung der Sünden erlangt werden könne. Der wahre Glaube ist aber nur in der katholischen Kirche, und darum kann auch nur in der Kirche der Trost der Sündenvergebung erlangt werden [4]). Nur in der Kirche besteht der Besitz jener Gnaden, in deren Kraft der Sünder wiedergeboren, erneuert, und der seligen Vollendung entgegengeführt wird; die Kirche ist die rettende Arche in der Fluth des allgemeinen Verderbens (1 Petr. 3, 20. 21). Ketzer und Ungläubige können nicht selig werden.

Damit ist nun freilich nur so viel bewiesen, daß die Frucht des Erlösungstodes bloß Denjenigen zugewendet werde, welche durch den wahren Glauben Christo in der Kirche einverleibt sind; keineswegs ist aber damit gezeigt, daß Christi Versöhnungstod nicht dem gesammten menschlichen Geschlechte galt. Letzteres wollten nun auch die Augustinianer nicht läugnen; sie hoben ja vielmehr, wie kurz zuvor angedeutet wurde, hervor, daß nach göttlichem Prädestinationsbeschlusse die menschliche Gattung vollständig und er-

---

[1]) Grat. et lib. arb. I, 16.

[2]) Remiss. pecc. II, c. 11.

[3]) De remissione peccatorum ad Euthymium, Libri II. Opp. p. 163—183.

[4]) O. c. I, c. 18—26.

schöpfend im Reiche der Erlösten repräsentirt sein solle, bestanden aber darauf, daß diese Repräsentanten als multi nicht die omnes, nicht die Vollzahl der Glieder des menschlichen Geschlechtes seien. Dawider war vernünftiger Weise nichts einzuwenden; gleichwol fühlten sich die Semipelagianer durch die particularistische Beschränkung des Umfanges der Erlösung abgestoßen, und zwar mit gutem Grunde, welchen sie sich aber nicht hinreichend klar zu machen vermochten. Sie würden sonst begriffen haben, daß die augustinische Gnaden- und Vorherbestimmungslehre, die eben nur der Ausdruck der unbefangenen und durch keine pseudo-philosophische Reflexion geschwächten religiösen Denkart ist, sich ganz wol mit der objectiven Universalität der Erlösung vertrage, während die subjective Aneignung und Verwirklichung derselben von der in den einzelnen Gliedern der Menschengattung durchgreifenden Macht und Wirksamkeit der Heilsgnade abhänge. Den Semipelagianern fällt also nebstdem, daß in ihrer Denkart noch ein Rest des pelagianischen Naturalismus durchblickt, der einer Verschmelzung mit dem echtchristlichen Supranaturalismus widerstrebt, eine ungehörige Zusammenwerfung des objectiven und subjectiven Momentes in der Frage von der Allgemeinheit der Erlösung zur Last. Die Vertheidiger der Prädestination aber fehlten darin, daß sie nicht hervorhoben, daß die Erlösung wenigstens potenziell dem gesammten menschlichen Geschlechte gelte, und alle Glieder desselben wenigstens potenziell Christo angehören, obschon die actuelle Einverleibung erst in Kraft der göttlichen Gnade sich vollzieht, um in der heiligen Vollendung des Lebens zu einer unlöslichen Einigung mit Christus sich zu entwickeln.[1] Dieser Gedanke einer potenziellen

[1] Die spätere christliche Wissenschaft hat dieß auf augustinischer Grundlage klar und verständlich entwickelt: Dicendum — sagt Thomas Aquinas — quod Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu uniuntur ei per charitatem; tertio eorum, qui actu uniuntur ei per fidem; quarto eorum, qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum, qui in potentia sunt ei uniti, quae nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati: qui tamen ex hoc saeculo recedentes totaliter desinunt

Bezogenheit der gesammten Menschheit, oder vielmehr aller noch nicht zum unseligen Sein vollendeten Glieder der Menschheit zu Christus war im augustinischen System, welches alle noch nicht Erlösten in eine indistincte massa damnata zusammenwarf, nicht hervorgebildet, und konnte erst mit entschiedener Festhaltung des Creatianismus zur bestimmten Geltung kommen. Bei Festhaltung dieser wesentlichen Beziehung jeder gottgeschaffenen Menschenseele auf den Erlöser Christus fällt das Bedenken hinweg, welches Augustinus gegen den Creatianismus hegte, als ob zufolge desselben den an sich reinen und unbefleckten Seelen durch ihre Einsenkung in die von Adam's Nachkommen erzeugten Menschenleiber eine verdammungswürdige Schuld und Befleckung aufgenöthiget würde, an welcher sie an sich gar nicht Theil hätten. Steht ja doch jedes Adamskind vom Anbeginn seines Daseins in einer eben so wesentlichen Beziehung zum zweiten, wie zum ersten Adam, obwol die Beziehung zum ersten Adam eine natürliche, die zweite eine in Kraft der göttlichen Gnade und Erbarmung zu verwirklichende ist. Ob und in wie weit dieselbe zu verwirklichen, und in Kraft dieser Verwirklichung die im beseelten Menschengebilde latente geistige Persönlichkeit hervorzubilden ist, hängt primär von Gott, in zweiter Ordnung, jedoch wesentlich, vom Menschen selbst ab, welchem unter allen Umständen die Möglichkeit geboten ist, sein ewiges Sein zu retten, obschon die Fülle der Mittel zur Rettung und normalen Vollendung seiner selbst nur in der kirchlichen Gemeinschaft sich findet, weil da neben der absolut nothwendigen gratia interna auch der reichste Schatz von äußeren Gnaden und Anregungen, neben den normalen und gottverordneten Mitteln der übernatürlichen Heiligung auch der reichste Fond von Gütern humaner Sittigung und menschlich edler Bildung zu finden ist, indem ja die gesammte Cultur und Gesittung der civilisirten Welt unmittelbar oder mittelbar auf christlichen Grundlagen ruht.

---

esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia, ut Christo uniantur. 3 qu. 8, art. 3.

§. 374.

Es erübriget uns noch, ehe wir mit der definitiven Verurtheilung des Semipelagianismus abschließen, das Verhalten der Päpste zu den semipelagianischen Bewegungen hervorzuheben. Es ist schon erwähnt worden [1]), daß Papst Cölestin zufolge der durch Prosper und Hilarius ihm gemachten Mittheilungen ein Mahnschreiben an die gallischen Bischöfe erließ, um dieselben aufzuforden, sie möchten nicht weiterhin dulden, daß Priester, welchen in der Kirche nicht der oberste, sondern der dritte Rang nach Papst und Bischöfen zugewiesen ist, gewissermaaßen das Lehramt der Kirche an sich reißen, und durch allerlei Neuerungen und ungeregelte, wider die altehrwürdigen Lehrbestimmungen der Kirche verstoßende Dispute (indisciplinatae quaestiones) den Frieden der Kirche stören. Sie eifern zwar heftig gegen die pelagianischen Irrthümer, machen sich jedoch selbst ärgerlicher Behauptungen schuldig, und tragen kein Bedenken, gegen das Ansehen des heiligen Augustinus sich aufzulehnen, welches von Cölestin's päpstlichen Vorfahren in auszeichnender Weise anerkannt worden ist [2]). Papst Cölestin hält es demnach für angemessen, ihnen eine Reihe von Lehrentscheidungen in Erinnerung zu bringen, welche durch die Päpste Innocenz und Zosimus, und durch das Concil von Carthago (a. 418) festgestellt und sanctionirt worden sind. Papst Innocenz [3]) lehrt in seiner Zuschrift an das Concil von Carthago, daß in der Sünde Adam's alle Menschen um ihre natürliche Vermöglichkeit zum Guten und um den Stand der Unschuld gekommen seien, und Keiner durch seinen freien Willen von diesem Falle sich aufrichten könne, wenn ihn nicht die Gnade

---

[1]) Vgl. Oben §. 363.

[2]) Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor adspersit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur. Bene ergo de eo omnes in commune senserunt, utpote qui ubique cunctis et amori fuerit et honori. Coelestin. ep. ad. Gall. episc., c. 2.

[3]) Siehe unter Augustin's Briefen ep. 181 (ep. Innocentii I), n. 4 et 7. Vgl. Oben §. 344.

des erbarmenden Gottes aufrichtet; daß Niemand durch sich selbst, sondern nur in Kraft der Mittheilsamkeit der göttlichen Urgüte an ihn gut zu sein vermöge; daß auch die Getauften nur in Kraft der fortdauernden Hilfe Gottes dem Kampfe gegen die Lüste des Fleisches und Nachstellungen des Teufels gewachsen seien. In seiner Zuschrift an das Concil von Mileve hebt Innocenz hervor [1]), wie nur in Kraft der Gnade Christi ein Gebrauch der Freiheit zum Guten möglich sei. Papst Zosimus lehrt in seinem Rundschreiben an die gesammten Bischöfe des Erdkreises, daß alle Bestrebungen, Leistungen und Verdienste der Heiligen das Lob und die Ehre des Höchsten verkünden, in dessen Kraft sie gewirkt worden sind; daß jeder gute und löbliche Gedanke und Vorsatz, jede heilige Regung des Willens von Gott komme; daß wir nur durch Denjenigen Etwas vermögen, ohne welchen wir Nichts vermögen. Das Concil von Carthago spricht den Bann über Jene, welche sagen, daß die rechtfertigende Gnade Christi bloß Vergebung unserer Sünden wirke und nicht zur Verhütung nachfolgender ertheilt werde; oder die zur Verhütung nachfolgender Sünden uns gespendete Hilfe bloß in Aufklärung unseres Verstandes und Förderung unserer Erkenntniß des Guten, nicht aber zugleich auch in Einflößung von Liebe und Kraft zum Guten bestehe; oder daß uns durch die Gnade das Wollen und Thun des Guten bloß erleichtert, nicht aber primitiv verliehen werde. Nebstdem beruft sich Papst Cölestin auf die alten Gebete der Kirche [2]) und auf die Exorcismen und Anhauchungen, welche bei der Spendung der Taufe in der ganzen Kirche üblich sind, und

---

[1]) Unter Aug. Epp., ep. 182, n. 3.

[2]) Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni catholica ecclesia uniformiter celebrantur; ut legem credendi lex statuat supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur apud divinam clementiam, humani generis agunt causam, et tota secum ecclesia congemiscente postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Judaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur. O. c., c. 11.

der aus apostolischen Zeiten ererbten Lehre der Kirche beredtes Zeugniß geben.

Diesen Erklärungen des Papstes Cölestin reiht sich ergänzend jene Leo's des Großen an, welcher in seinem Briefe an den Bischof von Aquileja [1]) der semipelagianischen Meinung entgegentritt, als ob die Gnade nach Verdienst gespendet würde, und die absolute Prädestination vertritt. Zugleich warnt Leo in diesem, wie auch in einem anderen Schreiben an den Bischof Septimius [2]) vor einer übereilten Wiederaufnahme gewesener Anhänger des Pelagius und Cölestius ohne vorausgehende Abnahme eines gehörig formulirten Glaubensbekenntnisses.

§. 375.

Von Papst Gelasius existiren drei, c. a. 496 abgefaßte Briefe wider den Pelagianismus [3]), deren zwei an Honorius, Bischof von Dalmatien, der dritte, der längste derselben, an die Bischöfe von Picenum gerichtet ist. Dieses letztere Schreiben geht auf einzelne pelagianische Behauptungen näher ein, in welche sich ein alter Mann, Namens Seneca, von den Häretikern irregeleitet, so sehr verrannt hatte, daß er von denselben gar nicht loszubringen war Gelasius verargt es den Bischöfen von Picenum, daß sie diesen geistesschwachen Menschen ungescheut gewähren ließen, ja wie es scheint, durch ihre Zustimmung sogar in seinem beschränkten Eigensinne bestärkten. Gelasius hebt drei pelagianische Behauptungen desselben hervor, darunter die auf eine creatianistische Ansicht von der Entstehung der Seele gestützte Läugnung der Erbsünde. Gelasius widerlegt den Irrthum Seneca's auf eine Art, welche dahin gestellt läßt, ob Gelasius der generatianistischen oder creatianistischen Ansicht huldige; seine Argumentation ist so gehalten, daß sie für jeden der beiden möglichen Fälle ihre Wahrheit behauptet. Der Alte meint, das im Mutterschooße gebildete Menschenkind sei ein Werk Gottes.

---

[1]) Leonis Opp. (ed. Quesnell) ep. 6, p. 614; Aug. Opp. X, Append., p. 136.

[2]) Ep. 7, ad Septimium episcopum Altinum. Siehe Leon. Opp., p. 215; Aug. Opp. X, Append., p. 137.

[3]) Epp. 5. 6. 7; siehe Aug. Opp. X, Append., p. 139—145.

Allerdings, erwidert Gelasius: opus quidem Dei secundum institutionem naturae, sed non absque contagio illius mali, quod parentes sua praevaricatione traxerunt. Die erbsündliche Beschaffenheit und Verschuldung ist etwas zur gottgeschaffenen Substanz des Kindes Hinzutretendes, was nicht der göttlichen Schöpferthätigkeit zur Last fällt. So gut das Werk Gottes an den ersten Eltern befleckt und depravirt werden konnte, ist dasselbe auch an den Nachkommen derselben möglich. Erkennt man z. B. doch auch nach menschlichen Gesetzen die Geburt im Sclavenstande als eine zu Recht bestehende Bindung an den Sclavenstand an, obwol Gott die menschliche Wesenheit als eine freie geschaffen hat. Und doch kann man nicht sagen, daß die Personen der zeugenden Sclaveneltern in allgemein menschlicher Beziehung von schlechterer Qualität wären, als freie Eltern. Die Protoplasten haben aber durch die erste Sünde ihre Wesensbeschaffenheit wesentlich deteriorirt; umsoweniger kann es befremden, daß das von ihnen Gezeugte gleichfalls eine deteriorirte Beschaffenheit an sich trägt, und diese auf die nachfolgenden Generationen fortpflanzt. Zur analogischen Erläuterung der Möglichkeit, wie selbst die durch die Taufe regenerirte Menschennatur in deteriorirter Qualität sich fortpflanzen könne, allegirt Gelasius die biblische Erzählung von dem Einflusse der gesprenkelten Weidenruthen auf die Mutterschafe Jakob's 1 Mos. 30, 38. 39. Er findet darin etwas Typisches, wodurch die dogmatische Wahrheit, daß auch die Kinder christlicher Eltern mit der Erbsünde behaftet seien, vorgebildet werden sollte.

Wir übergehen die biblische Widerlegung zweier anderer pelagianischer Sätze des Greises Seneca, die Seligkeit der ungetauft verstorbenen Kinder, und die Zureichendheit des natürlichen Willens betreffend, und gehen auf eine andere antipelagianische Schrift des Papstes Gelasius über[1]), welche vornehmlich gegen die von den Pelagianern behauptete Möglichkeit des Gelangens zu einer völligen Sündelosigkeit und Freiheit von allen Versuchungen in diesem zeitlichen Leben gerichtet ist. Wenn der Mensch selbst im Urzustande ohne unabläßige Übung des Gebetes sich nicht im Unschuldsstande zu erhalten vermochte, um wie viel weniger wird es dem gefallenen

[1]) Dicta adversus pelagianam haeresim. Siehe Labbe V, p. 365—382; Mansi VIII, p. 101 ff.

Menschen möglich sein, ohne Hilfe der Gnade sich von Sünden frei erhalten zu können. Bei Gott ist wol Alles, somit auch vollkommene Sündelosigkeit in diesem Leben möglich; faktisch aber ist kein Mensch von Sünde frei, und selbst die Propheten und Apostel haben direct und indirect sich als sündige Menschen bekannt. Die nach dem Naturgesetze lebenden Gerechten der alten Zeit haben, von Abel angefangen, Sühn- und Reinigungsopfer dargebracht, welche in Kraft des durch die Ehe vorgebildeten Mysteriums (in Christo et in ecclesia: Eph. 5) wirksam waren. Unter der Herrschaft des Gesetzes waren die sacrificia pro peccato an der Ordnung; der Hohepriester mußte zuerst für sich selbst ein solches Opfer darbringen, ehe er für die Sünden des Volkes opfern durfte. Nach Job ist kein neugebornes Kind, ja nicht einmal der Sternenhimmel vor Gott rein; David betet, daß der Herr mit ihm nicht in's Gericht gehen möge (Psalm 142, 2) und bekennt ihm seine Schuld (Psalm 31, 5). Der weise Salomo sagt, es gebe keinen Menschen, der nicht gesündiget hätte. Daniel betet für seine und seines Volkes Sünden. Der Apostel Jakobus sagt, daß in vielen Dingen wir Alle fehlen; bei Johannes, bei Petrus und Paulus finden sich wiederholte Hindeutungen auf den in der Zeit nimmer aufhörenden Kampf des Fleisches wider den Geist u. s. w. Das Gebet, das Christus alle Seinen lehrte, enthält die Bitte um Vergebung unserer Schuld; die Anerkenntniß unserer Schuldhaftigkeit ist eine Forderung der pflichtgemäßen Demuth, durch deren Übung wir das aus der Hoffart des Verlangens, wie Gott zu sein, entsprungene Sündenverderben zu überwinden haben. Jeder Christ soll eine nova creatura in Christus werden; dieses Neue geben wir uns nicht selbst, es wird ausschließlich durch die Gnade uns eingepflanzt, und greift im Leben dieser Zeit nicht so vollkommen durch, daß wir schon auf Erden zur vollkommenen Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen vermöchten. Wir bleiben vielmehr lebenslang versuchliche Menschen, auf daß, wie der heilige Augustinus lehrt, das heilige Tugendstreben sich nicht überhebe, und fortwährend an die Möglichkeit des Falles gemahnt, immer und jederzeit sich die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade und Erbarmung gegenwärtig halte. Gelasius bekämpft insbesondere noch Jene, welche auf 1 Kor. 7 sich berufen, wo gesagt wird, daß durch eine gläubige Gattin ein ungläubiger Gatte geheiliget werde, und auch die Kinder eines solchen

ungleichen Bundes heilig seien. Dieß gilt nicht vom thatsächlichen Zustande des Gatten und der Kinder, sondern von dem Erfolge der Einwirkung der Gattin auf den ungläubigen Mann und auf die Kinder einer solchen Ehe. Denn der Apostel sagt ausdrücklich, daß, wenn ein solcher Erfolg nicht zu hoffen ist, die Verbindung der gläubigen Gattin mit dem ungläubigen Manne gelöst werden möge. Schließlich kommt Gelasius auch noch auf die christliche Auferstehungslehre zu sprechen, und zeigt, daß erst mit der Auferstehung die Erneuerung des Menschen vollkommen vollendet sei. In welchem Zusammenhange diese letzte Frage mit der pelagianischen Streitsache stehe, ist, wofern überhaupt ein solcher Zusammenhang im Sinne des Verfassers lag, aus Demjenigen, was Oben (§. 373) über Faustus bemerkt wurde, zu entnehmen.

Unter Papst Gelasius wurde zu Rom eine Synode gehalten (a. 496), welche über die vorhandene kirchliche Literatur Überschau hielt, und unter dem Namen apokrypher Bücher eine Reihe von Schriften namhaft machte, welche förmlich verworfen wurden; darunter die opuscula apocrypha des Cassianus und Faustus von Riez. Ihren Namen schließt sich ein Verzeichniß aller bis in's 5te Jahrhundert aufgetretenen Häretiker an, über deren Lehren und Schriften das Anathem gesprochen wird [1]); dieses gilt selbstverständlich auch den drei, ausdrücklich erwähnten Führern der Pelagianer: Pelagius, Cölestius, Julian von Eclanum.

Auf dieses Decret verwies der Papst Hormisdas, als der africanische Bischof Possessor, der als Exulant in Constantinopel lebte, aus Anlaß eines daselbst über die Schriften des Faustus ausgebrochenen Streites sich bei Hormisdas nähere Belehrung erbat, a. 520 [2]). Er erzählt, daß er von den streitenden Parteien um sein Urtheil angegangen worden sei, und im Allgemeinen geantwortet habe, daß die Meinungen eines Einzelnen, so lange sie nicht förmlich

[1]) Der Wortlaut des Decretes bei Labbe V, 385 ff.; Mansi VIII, 151 ff. Bezüglich der über den eigentlichen Urheber des Decretes (ob Gelasius, ob Damasus oder Hormisdas) entstandenen Bedenken und Streitigkeiten vgl. Hefele Conc. Gesch. II, S. 597—604.

[2]) Relatio Possessoris episcopi Afri per Justinum diaconum ejus. Siehe Labbe V, p. 661; Mansi VIII, p. 497; Aug. Opp. X, Append., p. 149.

von der Kirche approbirt würden, kein maaßgebendes Ansehen hätten. Diese Antwort habe den Fragenden nicht genügt; und so habe er denn auf die Bitten derselben es unternommen, den Papst um eine apostolische Belehrung anzugehen, und nehme zugleich auch hievon Anlaß, dem apostolischen Stuhle seine Verehrung und seinen Gehorsam zu bezeugen. Die beiden streitenden Parteien, deren Possessor gedenkt, waren die Anhänger und Gegner des Maxentius, letztere für Faustus, erstere gegen Faustus Partei nehmend. Papst Hormisdas war mit dem Benehmen der Anhänger des Maxentius aus bereits erwähnten Ursachen (vgl. Oben S. 304) durchaus nicht zufrieden, und hob dieß auch in seiner Antwort an Possessor hervor[1]; den Faustus anbelangend bemerkt Hormisdas, daß bereits die Kirche gegen ihn entschieden habe, und somit eine weitere Discussion über Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit seiner Meinungen gar nicht mehr Platz greifen könne, ausgenommen zur Übung des Urtheiles[2]) unter Voraussetzung des unverbrüchlichen Festhaltens an den von der Kirche gehüteten Lehrtraditionen der heiligen Väter. Schließlich verweist Hormisdas den Possessor bezüglich der kirchlichen Lehren über Freiheit und Gnade an die Schriften Augustin's, namentlich derjenigen, die an Prosper und Hilarius gerichtet sind; nebenbei erwähnt er gewisser, in den Archiven der römischen Kirche aufbewahrter capitula d. i. kirchlicher Lehrentscheidungen und Lehrexpositionen, welche er, falls Possessor dieselben nicht kennen sollte, demselben bereitwilligst zur Verfügung stellt.

§. 376.

Diese Capitula werden wol dieselben sein, welche Papst Felix IV dem Erzbischof Cäsarius von Arles übersendete, als dieser über die immer andauernden Unruhen der semipelagianischen Bewegung nach Rom berichtete, und den Papst um Hilfe angieng. Der Semi-

---

[1]) Hormisdae ep. 70, ad Possessorem episcopum, bei Labbe V, p. 662; Mansi VIII, p. 498; Aug. Opp. X, Append., p. 150.

[2]) Fertur quidam nobilis arte pingendi — bemerkt Hormisdas — cum equum penicillo vellet explicare perfectum, asellum sibi proposuisse pingenti, asserens, non ut jumentum imitaretur informe, sed ne in alicujus informis lineamenti similitudinem lapsus incideret.

pelagianismus war nämlich mit dem Tode des Faustus († 493) keineswegs erstorben, sondern drohte noch mehr überhand zu nehmen. Cäsarius, gleich Faustus und Anderen aus dem Kloster Lerins hervorgegangen, hielt es für seine Pflicht, dem Umsichgreifen der Irrlehre zu wehren, und verfaßte ein berühmtes Werk de gratia et libero arbitrio als Gegenstück zur gleichnamigen Schrift des Faustus. Felix belobte das Buch des Cäsarius; dasselbe ist aber gegenwärtig nicht mehr vorhanden. Die von Felix an Cäsarius gesendeten Capitula sind größtentheils aus Augustin's, theilweise auch Prosper's Schriften, in der Regel fast wortgetreu, entlehnt [1]), und wurden sämmtlich von der durch Cäsarius veranlaßten Synode zu Orange, wo mehrere Bischöfe sich zur Einweihung einer vom Patricier Liberius neuerbauten Kirche zusammengefunden hatten, zu Beschlüssen der gallischen Kirche erhoben. Die Bestätigung der Beschlüsse wurde bei Papst Bonifaz II., dem Nachfolger des mittlerweile verstorbenen Felix nachgesucht, und erfolgte in einem an Cäsarius gerichteten Schreiben des Papstes [2]), welches die vom Concil beschlossenen Sätze nochmals kurz zusammenfaßt, und mit kurzen schlagenden Aussprüchen der Schrift belegt. Das Concil declarirte auf Grund und unter theilweiser Wiederholung der bereits gegen die Pelagianer gefällten Lehrentscheidungen, daß der Mensch durch Adam's Sünde nicht bloß dem Leibe, sondern auch der Seele nach verdorben worden sei, und somit, wenn er bereits im Urzustande ohne Gnade nicht gerecht zu leben vermochte, dieß umsoweniger in seiner jetzigen verschlimmerten Beschaffenheit im Stande sein werde. Die Gnade ist also unbedingt nothwendig, und hat allen guten Bestrebungen zuvorzukommen, die ohnedem gar nicht möglich wären; auch den Vätern, die vor Moses nach dem Gesetze der Natur lebten, und allen folgenden Gerechten ist jener herrliche Glaube, um dessentwillen sie vom Apostel gerühmt werden, nicht per bonum naturae, wie Faustus annahm, sondern durch die erlösende Gnade Gottes zu Theil geworden. Die Getauften können unter Mitwirkung der Gnade Das vollziehen, was ihnen zum Heile gereicht. Der Anfang des Glaubens, Liebens und jedes guten Werkes wird in uns ohne unser vorausgehendes Verdienst von Gott gewirkt; demnach ver-

---

[1]) Vgl. die Nachweisungen bei Hefele Conc. Gesch. II, S. 705—714.
[2]) Labbe V, p. 830—832; Mansi VIII, p. 735.

danken wir alles Gute in unserem Wollen und Wirken, Denken und Leben einzig Gott, während unsere Schuld einzig nur uns selbst angehört. Der Glaube an eine Vorherbestimmung zum Bösen ist ein blasphemischer Irrthum, über welchen die Synode voll Abscheu den Bann spricht.

§. 377.

Dieser von der Synode verurtheilte Irrthum des sogenannten Prädestinatianismus wurde im 9ten Jahrhundert durch den sächsischen Mönch Gottschalk erneuert, der als Kind von seinen Eltern dem Kloster Fulda geopfert und als Mönch erzogen und verpflichtet worden war. In das Alter der Mündigkeit eintretend empfand er den Beruf, für welchen er erzogen worden war, als eine Last, und betrieb bei der Mainzer Synode a. 829 seine Entlassung aus dem nicht freiwillig gewählten Mönchsstande. Die Synode entschied zu Gunsten Gottschalk's; sein neuer Abt Hrabanus Maurus aber appellirte an eine in Gegenwart des Kaisers zu haltende Synode und bewies in einer besonderen Schrift [1]), daß Gottschalk als Oblatus den Mönchsstand nicht verlassen dürfe. Demgemäß mußte Gottschalk Mönch bleiben, durfte aber Fulda mit dem Kloster Orbais in der Kirchenprovinz Rheims vertauschen. Hier widmete er sich fleißigen Studien, namentlich jenem der Werke des Augustinus und Fulgentius, und vertiefte sich mit besonderer Vorliebe in die von der Prädestination handelnden Stellen derselben. Nach Hincmar's Angabe empfieng Gottschalk ohne Vorwissen seines Diöcesanbischofes (des Bischofes von Soissons) die priesterlichen Weihen, und unternahm ebenso ohne Vorwissen seines Abtes eine Wallfahrt nach Rom. Bei seiner Rückkehr von Rom sprach er bei dem Grafen Eberhard von Friaul, Schwager des Königs Ludwig des Deutschen ein, und traf mit dem neuernannten Bischof Noting von Verona zusammen, dem er eifrigst seine Ansichten über eine doppelte Prädestination auseinandersetzte. Noting kam bald darauf an das Hoflager des Königs Ludwig, und veranlaßte bei dieser Gelegenheit den Hrabanus, der

---

[1]) De oblatione puerorum secundum regulam S. Benedicti. Zuerst bekannt gemacht von Mabillon Annal. O. S. B., Tom. II, Append., n. 51, p. 726 ff.; wieder abgedruckt in Hraban. Opp. (ed. Migne) I, p. 419 ff.

mittlerweile Erzbischof von Mainz geworden, die Irrthümer neuentstandener Prädestinatianer in einer besonderen Schrift zu bekämpfen. Hrabanus kam diesem Wunsche nach, und faßte eine Schrift ab, welcher ein Brief an Noting als Vorrede vorgesetzt ist [1]). Gleichzeitig sendete Hraban ein Schreiben an den Grafen Eberhard [2]) von ähnlichem Inhalte, wie die an Noting gerichtete Abhandlung, unter ausdrücklicher Hindeutung auf Gottschalk, dessen Name in der Schrift an Noting nicht genannt wird.

Der Zweck beider Schriften ist die Bekämpfung der Lehre von einer doppelten Prädestination. Hrabanus stützt sich hiebei vorzüglich auf das früher für ein Werk Augustin's gehaltene Hypomnesticon [3]), sowie auf Prosper's Responsiones ad objectiones Vincentianas und Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum [4]). Auch die früher für augustinisch gehaltene Schrift des Gennadius de ecclesiasticis dogmatibus (c. 21) wird einmal angezogen. Daraus läßt sich schon einigermaaßen vermuthen, in welchem Geiste gegen die doppelte Prädestination gekämpft wurde. Hrabanus geht hiebei von dem Unterschiede zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen aus. Gott weiß wol Alles vorher, was er vorausbestimmt; aber nicht alles Vorhergewußte ist auch Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung. Eine Vorherbestimmung zur Sünde oder zum Untergange in der Sünde anzunehmen, heißt gegen Gott freveln, und ihm die königliche Dignität und göttliche Majestät absprechen, indem er Diejenigen, die er zum Verderben prädestinirt und hiedurch zur Sünde genöthiget hat, nicht gerechter Weise verurtheilen könnte. Die Schrift weiß nur von einer Prädestination zum ewigen Leben Röm. 8, 29. Man kann aber weiter nicht annehmen, daß Gott bei dieser Art von Prädestinirung willkürlich verfahre, und aus der durch Adam's Schuld dem Tode und der Verdammung verfallenen massa generis humani nach bloßem Ansehen der Person Einzelne

---

[1]) Abgedruckt in Sirmond's Opp. Var. II, p. 1000—1018; in Hraban. Opp. (ed. Migne) Tom. VI (tom. 112), p. 1530—1553.

[2]) Sirmond L. c., p. 1019—1026; Hraban. Opp., L. c., p. 1553—1562. Hraban erwähnt in diesem Schreiben, daß er ein Jahr früher sein Gedicht in laudem sanctae crucis dem Grafen Eberhard gesendet habe.

[3]) Lib. VI, c. 2 ff. Vgl. Oben §. 862, Anm. 1.

[4]) Vgl. Oben §. 862.

erwähle und berufe, Andere nicht erwähle und nicht berufe; er wird hierin vielmehr die untadelhafteste Billigkeit zum genauesten Richtmaaß nehmen, und eben nur Solche nicht berufen oder erwählen, von welchen er voraussieht, daß Gnade und Erbarmen an sie umsonst verschwendet wäre. Man könnte nur fragen, warum es Gott darauf ankommen lasse, neben seiner gnadenreichen Barmherzigkeit auch seine strafende Gerechtigkeit offenbaren zu müssen. Diese Frage wird unter Berufung auf Röm. 9, 20 mit dem Verfasser des Hypomnesticon als unstatthaft abgewiesen. Unsere Aufgabe ist vielmehr, daß wir durch Erfüllung der göttlichen Gebote zur Vereinigung mit Gott, unserem Schöpfer gelangen; was aber nur möglich ist in Kraft des wahren Glaubens und durch Übung guter Werke, wozu wir in der Schrift allenthalben aufgefordert werden: 5 Mos. 6, 16; Psalm 33, 12; Jesai. 56, 1; Jerem. 11, 3; Ezech. 33, 10 ff. u. s. w.; Matth. 7, 13; Luk. 13, 24 u. s. w. Aus eben diesen Mahnungen geht nun aber auch hervor, wie falsch und widersinnig Jene reden, die da meinen, daß Demjenigen, der nicht zum Leben prädestinirt sei, Glaube und gute Werke nichts nützen; da doch der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, selbst das Heil ist. Christus hätte sein Blut umsonst vergossen, wenn er Solchen, die an ihn glauben und auf ihn hoffen, nicht helfen könnte, und zwar deßhalb nicht helfen könnte, weil sie im Voraus bereits zum Tode prädestinirt seien. Dieser letzte Gedanke schließt aber ein Unmögliches in sich; Gott hat den Tod nicht geschaffen, und hat keine Freude am Untergange der Lebendigen (Weish. 2, 13; Ezech. 33, 11). Also ist eine Prädestination zum ewigen Tode gar nicht denkbar. Gottschalk's Lehre führt auf alle jene irrigen und anstößigen Sätze, welche Prosper in seinen Antworten auf die Objectiones Vincentianas als falsche Folgerungen aus der mißverstandenen augustinischen Gnadenlehre bekämpft [1]). Prosper tadelt Jene, welche aus Augustin's Lehre folgern, daß Gott nicht Alle selig machen wolle, wenn schon Alle selig werden möchten. Er verweist auf Matth. 7, 11 und fragt, wie man nur glauben könne, daß Gott, der selbst Solche, von welchen man gewiß nicht sagen kann, daß sie Heil erlangen wollten, rettete und selig machte, Diejenigen nicht selig machen

[1]) Respons. ad object. Vincent. 2. 3. 5. 10—15. Dazu kommen im Briefe an Eberhard noch Respons. 4. 6. 7. 8. 9.

wollte, die es ernstlich wünschen und begehren! Andere ebenso falsche und von Gottschalk nicht abzuweisende Folgerungen aus Augustin's Lehre sind, daß Gott den größeren Theil der Menschen darum schaffe, um sie in ein ewiges Verderben zu stürzen; daß Gott der Urheber unserer Sünden sei, indem er unsere Willen böse mache; daß die Begehung von Ehebrüchen, Mordthaten u. s. w. für die von Gott zur Verdammung Prädestinirten ein unvermeidliches Verhängniß sei u. s. w. Prosper bemerkt dagegen ganz gut, daß unmöglich Gott, der die Urgüte ist, Böses wollen oder schaffen könne; daß seine Vorherbestimmungen und Veranstaltungen nicht darauf abzwecken können, aus Kindern Gottes Söhne des Teufels, aus Gliedern Christi Glieder einer Hurendirne zu machen, sondern vielmehr die Umschaffung der Bösen in Gute, die Erneuerung der Sündhaften und Verdorbenen zum Zwecke haben; daß der gegenwärtige sündliche Zustand der Menschen in der entscheidenden Urthat des ersten Menschen gegründet und ein widernatürlicher Zustand ist, welcher der von Gott gewollten Ordnung widerstreitet, und auf dessen Aufhebung eben Gottes gnadenreiche Vorkehrungen abzwecken. Wenn Solche, welche in Kraft der Gnade wiedergeboren worden sind, wieder in ihr früheres Sündenleben zurücksinken, so ist dieß ein freiwilliges Verlassen Gottes, dessen Schuld einzig dem Verlassenden zur Last fällt. Es ist allerdings wahr, daß Gott von Ewigkeit den Fall und Untergang Derjenigen vorausgesehen hat, welche der ewigen Verdammung anheimfallen; ebenso gewiß aber ist es, daß nicht er Ursache ihres Falles ist. Multis est causa standi, nemini est causa labendi. Den Bösen ist allerdings, wie das Hypomnesticon ausführt, die verdiente Strafe im Voraus zugedacht; aber sie sind nicht zur Strafe prädestinirt d. h. nicht deßhalb geschaffen, auf daß sie bestraft würden.

Diesen Ausführungen schließen sich in Hraban's Briefe an Eberhard die fünfzehn Sätze an, in welchen Prosper seine Antwort auf die fünfzehn capitula calumniantium Gallorum zusammenfaßt: Es gibt keine Prädestination zur Sünde; die nicht zum Leben Prädestinirten erlangen in der Taufe wahrhafte Nachlassung der Erbsünde; es ist irrig, zu meinen, daß die denselben ertheilten Gnaden völlig unnütz seien, indem ihre Evacuation durch einen nachfolgenden Rückfall in die Sünde vorausbestimmt sei; daß nicht Alle zur Gnade berufen werden, als ob das Evangelium nicht

aller Orten verkündet würde; daß es neben der Berufung zum Glauben auch eine Berufung zum Unglauben gebe, als ob der Unglaube nicht einzig aus dem Willen des Menschen stammte; daß die Prädestination den freien Willen aufhebe, als ob die Prädestination zur Seligkeit nicht die Spendung der dem Willen zu seiner wahren Freiheit verhelfenden Gnade zur Folge hätte; daß die Nichtertheilung der Gnade der Beharrung eine Prädestination der Bekehrten zu einem nachfolgenden Falle wäre, als ob Gott nicht eben in Voraussicht der Nichtbewahrung die Gnade der Beharrung entzöge; daß Gott nicht wolle, daß alle Menschen selig werden, und daß Christus nicht für alle Menschen gestorben, daß Einigen die Kunde des Evangeliums entzogen werde, auf daß sie nicht selig werden — Sätze, die theils vorgreifend, theils ohne gehörige Unterscheidung abgefaßt, theils geradezu unwahr sind; daß Gott einige Menschen durch seine Macht zur Sünde treibe, was gegen die Gerechtigkeit und Güte Gottes verstößt; daß einige Menschen nicht um der ewigen Seligkeit willen, sondern rein nur, um für dieses zeitliche Leben irgend eine Bestimmung zu erfüllen, geschaffen worden seien, wofür richtiger gesagt würde, daß auch Jene, deren unseliges Ende Gott vorhersieht, den Absichten Gottes zu dienen haben; daß Präscienz und Prädestination dasselbe seien, was offenbar falsch ist.

§. 378.

Gottschalk hielt sich noch bei Eberhard auf, als Hraban's Schreiben anlangte; in Folge desselben wurde er auf schmachvolle Art genöthiget, Italien zu verlassen, und fand sich bei der im Herbste des Jahres 848 eröffneten Synode in Mainz ein. Er überreichte derselben ein Glaubensbekenntniß [1]), in welchem er behauptete, daß es eine doppelte Vorherbestimmung gebe, eine Vorherbestimmung der Erwählten zum Leben, eine Vorherbestimmung der Verworfenen zum Tode; beide Beschlüsse stehen seit ewig unwandelbar fest. In einer diesem Bekenntniß beigelegten Denkschrift, die an Hraban, oder eigentlich gegen Hraban gerichtet war [2]), spricht Gott-

[1]) Fragment desselben bei Hincmar de praedestinatione, c. 5.

[2]) Fragmente derselben bei Hincmar O. c., capp. 5. 21. 24. 27. 29. Zusammengestellt bei Mauguin: Veterum auctorum, qui saec. 9, de prae-

schalk sein Befremden aus, daß nach Hraban's Ansicht die Gottlosen nicht zur Verdammung prädestinirt sein sollen, da doch Gott in Voraussicht des schlechten Anfanges und noch schlechteren Ausganges ihrer Wege unmöglich von einem solchen Beschlusse Abgang nehmen konnte. In Betreff der Lehre vom freien Willen folge Hraban nicht dem heiligen Augustinus, sondern den irrigen Meinungen des Gennadius, aus dessen Schrift de eccl. dogm. Hraban nämlich in seinem Briefe an Noting eine Stelle (c. 21) citirt hatte. Unter Jenen allen, deren Seligkeit Gott will (1 Tim. 2, 4), sind eben nur die von Gott Gewollten d. h. alle zum Leben Prädestinirten verstanden; einzig für diese ist Gottes Sohn Mensch geworden und am Kreuze gestorben. Dieses Bekenntniß Gottschalk's wurde von der Synode verworfen, und unter Zustimmung des Königs Ludwig beschlossen, Gottschalk seinem Metropoliten Hincmar zur Einschließung und Überwachung zu überweisen. Hraban gab diesen Beschluß Hincmar in einem besonderen Schreiben kund [1]), in welchem unter Anderem erzählt wird, wie Gottschalk bereits Viele irregeleitet habe, aus deren Munde man hören könne, es sei unnütz, sich im Dienste Gottes abzumühen, indem der zum Leben Prädestinirte sicher selig werden, der zum Tode Prädestinirte aber trotz alles Mühens der Verdammung anheimfallen werde. Nach Rheims gebracht, wurde Gottschalk abermals vor eine Synode (zu Quiercy, a. 849) gestellt, und in Folge seines Benehmens als unverbesserlicher Renitent behandelt; die Bischöfe verurtheilten ihn zur Einsperrung (im Kloster Hautvilliers), die anwesenden Klosterobern nach der Regel des heiligen Benedict zu Geißelstreichen.

In seinem Gefängnisse faßte Gottschalk, nachdem er die Erlaubniß zu schreiben bekommen hatte, zwei Glaubensbekenntnisse ab, ein kürzeres [2]) und ein ausführlicheres [3]). Im ersteren stellt er den Satz auf, daß Gott die heiligen Engel und auserwählten Menschen als Selige vorausgesehen und vorherbestimmt habe, ebenso aber den Teufel und seine Genossen sammt den verworfenen Men-

---

destinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta (Paris, 1650) Tom. II, p. 3 ff.

[1]) Vgl. Hrabani ep. ad Hincmarum in Sirmond Opp. Var. II, p. 989—999.

[2]) Vgl. Mauguin O. c., Tom. I, p. 7.

[3]) Mauguin L. c., p. 9—17.

schen, welche Satans Glieder sind, wegen ihrer vorausgesehenen Übelthaten durch sein gerechtes Gericht zum ewigen Tode prädestinirt habe. Dieser Satz wird mit Aussprüchen der Schrift (Joh. 16, 11; 3, 18. 37; 10, 26. 27; 1 Kor. 2, 32), des heiligen Augustinus, Fulgentius und Isidor belegt. Isidorus sage ausdrücklich: Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem [1]). In dem ausführlicheren Bekenntnisse erklärt er mit Beziehung auf Hraban, daß Gott nicht bloß für die Sünder den Tod, sondern auch die Sünder für den Tod prädestinirt habe. In Betreff der göttlichen Handlungen fällt praescire, velle und facere zusammen; Augustinus lehrt [2]), daß Gott durch seinen Willen, der mit seiner ewigen Voraussicht zusammen ist, Alles im Himmel und auf Erden, nicht bloß das Vergangene und Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige bereits gewirkt habe. Daraus folgt, daß die Prädestination zur ewigen Strafe dem göttlichen Vorherwissen der Sünden nicht nachfolgt, obschon die Prädestination zur Strafe nicht zugleich auch eine Prädestination zur Sünde ist. Gottschalk will sich von seinen Gegnern vornehmlich durch den Satz unterscheiden, daß Gott die Verdammung der Sünder nicht bloß voraussieht, sondern auch voraus will, und daß dieser Wille nicht ein anderer neben der Prädestination zum Leben sei, und demzufolge die gemina praedestinatio nicht als zwei Prädestinationen, sondern als una praedestinatio bipartita zu verstehen sei. Diese ganze Erklärung ist in die Form einer Ansprache an Gott und Christus gekleidet, an welche unter Anderem die Bitte gerichtet wird, sein Bekenntniß oder vielmehr die katholische Lehre in Gegenwart von Geistlichen und Weltlichen durch Bestehung mehrerer Wasser- und Feuerproben erhärten zu dürfen.

In einem gleichzeitigen Büchlein an einen Mönch, welches seiner Kürze wegen pitacium (Zettelchen) heißt, erklärt er sich auf das Bestimmteste gegen die universale Bedeutung des Erlösungstodes Christi, der bloß für die zum Leben Prädestinirten erlitten worden sei, obschon Christus durch das Taufsacrament auch die übrigen Menschen erkauft habe. Daraus folgert er zwei Arten der Erlösung, eine allgemeine, die alle Menschen umfaßt, und eine specielle, die sich auf jene beschränkt, für welche Christus gestorben ist.

---

[1]) Sententt. Lib. II, c. 6.

[2]) Comm. in psalm. 135, 6.

§. 379.

Daß Hraban und Hincmar nicht den ächten Augustinismus gegen Gottschalk vertraten, ist aus dem bisher Gesagten unschwer zu entnehmen. Demnach darf es nicht befremden, daß Gottschalk Anhänger und Vertheidiger fand. Ein Schreiben Hincmar's, welches gegen mehrere, den Meinungen Gottschalk's zugethane Mönche der Rheimser Diöcese gerichtet war [1]), kam in die Hände des gelehrten Mönches Ratramnus zu Corbie, welcher nicht Anstand nahm, Hincmar der Abschwächung des wahren Sinnes einer Stelle bei Fulgentius zu zeihen: Praeparavit Deus malos ad luenda supplicia. Hincmar irrt, wenn ihm praeparavit so viel gilt als permisit praeparari; er that nicht wol, durch eine Stelle in einer angeblichen Schrift des Hieronymus de induratione cordis Pharaonis sich zu der Meinung verleiten zu lassen, Gott habe das Herz Pharao's nicht selber verhärtet, sondern nur verhärten lassen.

Hincmar und sein Suffraganbischof Pardulus von Lyon wendeten sich an verschiedene Bischöfe und Theologen, um deren Meinung in der Gottschalk'schen Sache zu erfahren. Der Abt Servatus Lupus von Ferrières antwortete [2]), daß man nach seinem Dafürhalten bei Augustinus in der That von einer doppelten Prädestination reden könne und müsse; die Prädestination zum Leben bestehe in der praeparatio gratiae, die Prädestination zum Tode in der subtractio gratiae, zufolge welcher Verhärtung der Sünder der propria duritia überlassen werde. Dieses Überlassen ist ein Act der Vorherbestimmung, der zwar nicht zur Sünde zwingt, aber dieselbe unausweichlich zur Folge hat. Der Bischof Prudentius von Troyes bittet Hincmar und Pardulus [3]), doch nicht die Lehre des heiligen Augustinus anzugreifen, welche von so vielen Päpsten approbirt, von Fulgentius,

---

[1]) Opusculum ad reclusos et simplices, erwähnt in Hrabani ep. 4 ad Hincmarum.

[2]) Ep. ad Hincmarum, bei Mauguin Tom. I, p. 18.

[3]) Bei Mauguin I, P. II, p. 6 nur der Anfang des Briefes des Prudentius; der vollständige Text desselben in des Jesuiten Cellot Appendix miscell. ad historiam Gotteschalci, Opusc. III, p. 420—448; bei Migne tom. 115, p. 971—1010.

Prosper u. A. vertheidiget worden sei. Die Prädestination zur Seligkeit und zur Verdammniß stehe im Sinne des augustinischen Systems fest; der Unterschied zwischen den jetzigen Kämpfen und jenen des augustinischen Zeitalters sei nur der, daß damals vorzugsweise um die Prädestination zur Seligkeit gestritten wurde, heute aber die Prädestination zur Verdammniß bestritten werde. Von der Idee der massa damnata ausgehend, kann man zu keinem anderen Ergebnisse gelangen, als daß Diejenigen, welche nicht durch die Gnade und das Blut Christi aus jener massa miserabilis ausgeschieden werden, der ewigen Verdamnniß anheimgegeben seien. Das Blut Christi ist nach Christi ausdrücklichen Worten nicht für Alle, sondern für Viele vergossen worden [1]); wie 1 Tim. 2, 4 zu erklären sei, hat bereits Augustinus angegeben. Sollte der Ausdruck omnes in der Stelle: Deus vult omnes homines salvos fieri, in strenger, ausnahmsloser Allgemeinheit verstanden werden müssen, so würde unausweichlich folgen, daß Gott aus Mangel an Macht seinem Willen nicht Folge zu geben vermöge. Von der augustinischen Idee der massa damnata ausgehend, kommt Prudentius schließlich auf die augustinische Lehre vom liberum arbitrium: dem Menschen ist nach der Sünde die libertas arbitrii ad quaerendam salutem geblieben; damit aber der Wille actuell Gutes wolle, muß er durch die göttliche Gnade erweckt werden.

Die Frage von der Prädestination zur ewigen Verdammniß hängt, wie aus dem Gesagten ersichtlich, mit zwei anderen Fragen zusammen, nämlich mit jener über den Umfang der Erlösung, und über die Willensfreiheit des gefallenen Menschen. Diese drei Puncte wurden denn von den Vertheidigern Gottschalk's zu wiederholten Malen in augustinischem Sinne discutirt, so namentlich von Lupus in einem Briefe an König Karl den Kahlen [2]) und in seinem Liber de tribus quaestionibus [3]). Ratramnus beschränkt sich auf die Prä-

---

[1]) Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; mit noch engerer Begränzung Luk. 22, 20.

[2]) Mauguin Tom. I, P. II, p. 37—41; Migne tom. 119, p. 601 ff.

[3]) Migne, tom. 119, p. 619 ff.; Sirmond II, p. 945—985. Dazu tritt noch eine dritte Schrift des Lupus: Collectorium de tribus quaestionibus, eine Sammlung patristischer Stellen; siehe Migne, p. 647 ff. — Näheres über den Inhalt dieser Schriften bei Hefele Conc.Gesch., Bd. IV, S. 149 ff.

destinationsfrage, welche er in einem umfangsreichen, an Karl den Kahlen gerichteten Werke in zwei Büchern [1]) zu erledigen suchte. Ratramnus tadelt es, wenn Einige zwar zugeben wollen, daß den Bösen die Strafe prädestinirt sei, nicht aber, daß die Bösen zur Strafe prädestinirt seien; der Apostel Paulus nennt die Bösen vasa irae aptata in interitum (Röm. 9, 22). Die Prädestination zur Verdammniß hebt die Freiheit nicht auf; denn der Verdammungsbeschluß ist in Folge der Voraussicht des Mißbrauches der Willensfreiheit von Gott gefaßt worden, das Voraussehen schließt aber keine Nöthigung zur Sünde in sich, das Object desselben sind ja eben freie Willenshandlungen, die weil sie als freie vorausgesehen worden sind, auch als freie eintreten müssen. Wol aber macht Gott die sündigen Thaten der Bösen seinen Zwecken dienstbar; er lenkt die Menschen nicht bloß zum Guten, sondern auch zum Bösen hin, letzteres jedoch nur als Strafe für eine bereits vorhandene Bosheit. Gott verhärtet auch die Herzen, aber nur Derjenigen, die seiner Gnaden durch ihre Schuld ledig geworden sind.

Hraban war mit diesen Vertheidigungen der doppelten Prädestination nicht einverstanden. Er erhielt die Schriften des Prudentius und Ratramnus von Hincmar zugesendet, der ihn aufforderte, ihm in dem noch weiter zu führenden Kampfe zur Seite zu stehen. Hraban [2]) macht dem Prudentius zum Vorwurfe, daß nach der Meinung desselben Gott, obwol er nicht zur Sünde zwinge, doch den Sünder zwinge, in's Verderben zu gehen, ganz so, wie er die Auserwählten zum ewigen Leben führe. Diese Nebeneinanderstellung der Führung zum Leben und zum Verderben sei anstößig und schriftwidrig. Ebenso mißbilliget er die Art und Weise, wie Ratramnus die Verhärtung der Herzen durch Gott erklärt; es ist ganz richtig, in den Worten: Deus induravit cor Pharaonis, das induravit zu erklären als indurari permisit.

---

[1]) De Praedestinatione libri duo ad Regem Karolum Calvum, bei Mauguin I, p. 29—102; Migne tom. 121, p. 14 ff.

[2]) Ep. ad Hincm. bei Sirmond II, p. 990—999.

§. 380.

Neben Gottschalk's Gegnern und Vertheidigern traten noch andere Männer hervor, welche sich vermittelnd zwischen beide stellten, und, während sie die Richtigkeit einer doppelten Prädestination anerkannten, dennoch Gottschalk irriger Behauptungen ziehen. Dahin gehören der Magister Florus von Lyon, der Erzbischof Amolo von Lyon und dessen Nachfolger, der heilige Remigius. Florus [1]) tadelt an Gottschalk, daß nach dessen Lehren Diejenigen, welche verloren gehen, nicht bloß zur Strafe, sondern zum Verderben vorausbestimmt seien; woraus sich eine unausweichliche Nothwendigkeit zu sündigen ergebe, und das meritum damnationis aufgehoben werde. Im Übrigen bekennt Florus, keine genauen und ausführlichen Nachrichten über die eigentliche Meinung Gottschalk's zu haben. Amolo macht in einem von sichtlicher Theilnahme zeugenden Schreiben an Gottschalk [2]) sechs Puncte namhaft, welche er in der Lehre desselben besonders rügenswerth findet. Gottschalk lehre, daß ein durch Christi Blut Erlöster nicht verloren gehen könne; daß Taufe und Abendmal Jenen, die dennoch verloren gehen, wirkungslos gespendet werden; daß die aus der Zahl der Gläubigen verloren Gehenden Christo und der Kirche niemals einverleibt waren; daß die zur Verdammung Prädestinirten unmöglich selig werden können, weil Gott sie unselig haben will; daß sie, indem sie der Verdammung nun einmal nicht entgehen können, wenigstens um Milderung ihrer künftigen Verdammniß beten sollten [3]); daß Gott und die Seligen am Untergange der zum Verderben Prädestinirten Freude haben werden. Die erste Behauptung, daß ein durch Christi Blut Erlöster nicht mehr verloren gehen könne, widerspricht der evangelischen Parabel von den thörichten Jungfrauen; oder sollten die zu Grunde gehenden Getauften nicht durch Christi Blut Erlöste sein, so würde dem Apostel Paulus Röm. 6, 3 widersprochen. Gegen die zweite Behauptung Gottschalk's werden Hebr. 6, 4; 10, 29; 1 Kor. 8, 11

---

[1]) Sermo de praedestinat., bei Mauguin, p. 21—29; Migne, tom. 119, p. 95 ff.

[2]) Sirmond II, p. 893—903; Mauguin Tom. II, p. 195 ff.

[3]) Ähnliches sagte Lupus de 3 quaestt., pars 2.

angeführt. Gegen den dritten Satz zeugen 1 Kor. 6, 15; 3, 16. Die vierte Behauptung lautet, daß die zur Verdammung Prädestinirten unmöglich selig werden können oder dürfen; dagegen spricht Sirach 15, 21; Psalm 61, 13 u. s. w. Der Verdammungsbeschluß ist mit der ewigen Voraussicht der nicht von Gott causirten Sündhaftigkeit des zu Verdammenden verbunden: Dan. 13, 42; Sir. 23, 29. Daß die zur Verdammung Prädestinirten nutzlos um das Heil beten, widerspricht der kirchlichen Lehre, nach welcher nur die gefallenen Engel unbekehrbar sind, während die ungerechten Menschen in der heiligen Schrift unablässig zur Bekehrung aufgefordert werden. Der heilige Augustinus erklärt, daß das Nichtglaubenkönnen der Juden Joh. 12, 39 aus ihrem Nichtglaubenwollen zu erklären sei. Die letzte Behauptung Gottschalk's widerspricht direct dem Sinne und Wortlaute der Stelle: Weish. 1, 13. Durch diese Schriften des Florus und Amolo über Gottschalk wurden Hincmar und Pardulus veranlaßt, eine nähere Verbindung mit der Kirche zu Lyon zu suchen, und sandten a. 852 zwei Schreiben dahin, welchen der Brief Hraban's an Noting beigelegt war. Amolo starb um die Zeit, als die drei Briefe ankamen; demgemäß übernahm sein Nachfolger Remigius das Geschäft der Beantwortung derselben [1]. Remigius schickt gewisse allgemeine Grundsätze voraus, welche er zum Richtmaaß für die von Hincmar angeschuldigten Sätze Gottschalk's nimmt. Es steht ihm im Voraus fest, daß Präscienz und Prädestination in Gott von Ewigkeit her statthaben, und in Bezug auf Dasjenige, was durch Gott gewirkt wird, also auch in Bezug auf die guten Handlungen der Menschen zusammenfallen; die bösen Handlungen sind zwar von Gott vorausgewußt, Gegenstand der Prädestination ist jedoch nur die denselben bestimmte Strafe. Weder Präscienz noch Prädestination üben einen necessitirenden Einfluß auf das menschliche Handeln; die Reprobi gehen zu Grunde, nicht weil sie sich nicht bessern könnten, sondern weil sie nicht gebessert sein wollen. Die ohne Taufe verstorbenen Kinder sind wegen der ihnen anhaftenden Erbsünde verdammt; wir dürfen die unerforschliche Gerechtigkeit dieser Verdammung nicht in Zweifel ziehen. Die Prädestination macht das Gebet nicht überflüssig, da auch dieses in den

---

[1]) Liber de tribus epistolis, bei Mauguin I, P. II, p. 67—118; Migne tom. 121, p. 985—1068.

göttlichen Vorherbestimmungsbeschluß mit aufgenommen ist [1]). Dem Gesagten zufolge könne man — fährt Remigius fort — dem Mönche Gottschalk nicht Unrecht geben, wenn er sagt, daß Gott von Ewigkeit her Diejenigen, die ihm gefielen, zum ewigen Leben, und Andere nach seinem souverainen Willen zur Verdammniß prädestinirte; und daß die Ersteren nicht zu Grunde gehen, Letztere nicht selig werden können. Auch darin kann man ihm in gewisser Beziehung beistimmen, wenn er behauptet, daß Gott nicht die Seligkeit Aller wolle, sondern nur Derjenigen, welche wirklich selig werden. Daraus folgt weiter auch, daß es erlaubt sei zu sagen, Christus sei nicht für Alle gestorben. Wer wird behaupten, daß Christus sein Blut auch für Jene vergossen, welche bereits vor seiner Ankunft verstorben und der Verdammung anheim gefallen sind? Nur für die Gläubigen ist Christus gekommen und gekreuziget worden; und auch unter ihnen nur für Jene gestorben, welche beharren bis an's Ende. Tadelnswerth findet aber Remigius die Behauptung Gottschalk's, daß der Mensch nach dem Falle seinen freien Willen nur zum Bösen gebrauchen könne. Daraus würde folgen, daß das Gute ausschließlich durch die Gnade ohne Mitwirkung des menschlichen Willens geleistet werde. Vielleicht aber habe Gottschalk sagen wollen, ohne die göttliche Gnade könne Niemand den freien Willen zum Guten gebrauchen; diese Behauptung sei katholisch. Hincmar falle seinerseits in den entgegengesetzten Irrthum, wenn er das Gute zwischen Gottes Gnade und den menschlichen Willen theilen wolle, während es doch totum Dei donando, und totum nostrum accipiendo ist. Das liberum arbitrium ist nach dem Falle nicht bloß, wie Hincmar

---

[1]) Hincmar urtheilt über diese sieben Regeln nicht sehr freundlich: Per septem illas, non veras regulas, sed fictas reculas, sicut solent sortiariae facere, ad ora vasculi mella, et in inferioribus partibus venena supponere, orthodoxorum verba detruncata praeponens, ad hanc summam intellectus sui deducit sententiam, ut sicut electi ad vitam, ita reprobi a Deo praedestinentur ad mortem: et secundum praescientiam suam Deus damnaverit, quos in iniquitate et impietate perseveraturos praesciverit, eosdemque perituros praedestinaverit. Quae imitari volens Isidorum, de Ticonio et aliis septem sapientibus septem in sacris scripturis regulas excerpentem, satis insulse et non verissime nausiavit, quaerendo quid diceret, qui loqui nesciens tacere non potuit etc. De Praedestinatione, c. 31.

will, vitiatum, sondern mortuum d. h. seines wahren Lebens (der actuellen Fähigkeit und Richtung auf das Gute) beraubt. Ebenso tadelt Remigius, daß Hincmar das Hypomnesticon für eine Schrift Augustin's hält, und demzufolge die Behauptung aufstellt, Augustin hätte seine frühere Lehre von der Prädestination der Reprobi zum Untergange später zurückgenommen. Überhaupt ist Remigius mit Hincmar nicht einverstanden, wenn dieser die gemina praedestinatio nicht zugeben will oder bloß eine Prädestination der Seligen annimmt. Auch findet er es unpassend, daß Hincmar und Pardulus einen Phantasten, wie den Amalarius von Metz [1]), und den in der Theologie völlig unbewanderten Scotus Erigena zu Rathe gezogen, ja Letzteren genöthiget hätten, ihm zu antworten.

§. 381.

Die von Remigius getadelte Schrift des Scotus Erigena [2]) stützt sich in ihren Ausführungen auf neuplatonische Philosophie, und bringt dieselbe in einen ziemlich gezwungenen Zusammenhang mit der kirchlichen Lehre von der Sünde und Verdammniß. Er kann von der neuplatonischen Philosophie keinen so unbefangenen Gebrauch machen, wie Origenes, da der kirchliche Lehrbegriff seitdem viel bestimmter ausgebildet und verschiedene origenistische Sätze förmlich verurtheilt worden waren. Er behauptet demnach die Ewigkeit der Strafen, sucht aber diese möglichst spiritualistisch zu fassen; sie bestehen ihm kaum in etwas Anderem, als in einem, allerdings qualvollen, Zustande der Nichtbefriedigung und in der Privation der Anschauung Gottes. Die Naturen der Dinge können durch das Böse nicht afficirt werden; demnach kann auch von einer erbsündlichen vitiositas humanae naturae in augustinischem Sinne bei Erigena keine Rede sein; dafür aber läßt er die Willen Aller in Adam sündigen, womit sich eine abgeschwächte und der kirchlichen Lehr-

---

[1]) Dieses Urtheil gilt der Schrift des Amalarius de officiis ecclesiasticis, welche neben großer Gelehrsamkeit allerlei ungesunde Deutungen liturgischer Gegenstände und Bräuche enthält. (Vergl. Hefele Conc. Gesch. IV, S. 83.) Eine Schrift Amalar's de praedestinatione ist nicht auf uns gekommen.

[2]) De Praedestinatione, bei Mauguin I, p. 109—190.

formel angepaßte Wiederholung der origenistischen Auffassung des Sündenfalles nahelegt. Er eifert in idealistischer Weise gegen die Auseinanderhaltung der Begriffe Sünde und Strafe; die Sünde ist sich selbst Strafe, daher Gott ebensowenig irgend einen Menschen zur Strafe prädestinirt haben kann, als er irgend einen zur Sünde prädestinirt hat. Letzteres ist schon aus dem Grunde undenkbar, weil das Böse das Nichtige, oder vielmehr Nichtseiende ist, und als solches auch kein Gegenstand des göttlichen Denkens und Wissens, somit auch nicht des göttlichen Vorausbestimmens sein kann. Es gibt also nur ein Vorherwissen und Vorausbestimmen des Guten. Übrigens ist Vorherwissen und Vorherbestimmen ganz dasselbe, indem das biblische *ὁράω*, *προοράω* (in Röm. 1, 4; Eph. 1, 5. 11) ebenso gut praevideo als praedefinio übersetzt werden kann. Auch kann man nur uneigentlich von einem Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes reden, da alles Gewußte und Gewirkte in ihm ewig vorhanden ist, mithin in ihm keine Präcedenz des Wissens und Bestimmens statthaben kann. Die zeitliche Vermittelung und Verwirklichung dessen, was Gott ewig in seinen weltordnenden Gedanken trägt, vollzieht sich durch die Wirksamkeit der beiden Factoren: Freiheit und Gnade, aus deren ersterer sich die Möglichkeit der Sünde, aus der Gnade die Wirklichkeit des Guten sich erklärt. Gottschalk's Prädestinatianismus ist Determinismus, welcher Freiheit und Gnade zumal aufhebt, und somit die einander entgegengesetzten Häresien des Manichäismus und Pelagianismus in sich vereiniget.

§. 382.

Erigena's Schrift machte sogleich bei ihrem Erscheinen einen sehr üblen Eindruck. Der Erzbischof Wenilo von Sens zog aus derselben neunzehn Capitula, und übersendete sie seinem Suffragan Prudentius von Troyes, auf daß dieser sie ausführlich widerlegte. Demzufolge faßte Prudentius sein großes, gegen Scotus Erigena gerichtetes Werk de Praedestinatione ab [1]), welches der aus neun-

[1]) De Praedestinatione contra Joannem Scotum cognom[illegible]
liber Joannis Scoti correctus a Prudentio [illegible]

zehn Capiteln bestehenden Schrift des Erigena Schritt für Schritt folgt, um ihr eine aus ebenso vielen Abschnitten bestehende, aber ungleich ausführlichere Widerlegung entgegenzustellen. Dem Schlusse des Buches ist eine recapitulatio totius operis angehängt, welche die an Erigena bemängelten Sätze sammt den Bemerkungen wider dieselben kurz zusammenstellt. Der Inhalt dieser Bemängelungen enthält eine vollständige Kritik der speculativen Theologie Erigena's, und nimmt insofern ein über die Bedeutung der speciellen Controversfrage hinausgreifendes Interesse in Anspruch. Der Tadel des Prudentius trifft erstlich einmal den allgemeinen Denkhabitus Erigena's, welcher wol eine religiös gesinnte Wissenschaft anstrebt, aber den specifischen Charakter des theologischen Denkens gar nicht erfaßt hat, und die gesammte Theologie, die doch auf dem Grunde des Glaubens ruht und aus den Lehren der heiligen Schrift sich aufbaut, in eine philosophische Speculation verwandeln will. Zudem unterschiebt er der christlichen Religion gleich von vorneherein einen falschen Gottesbegriff; er behauptet nämlich, daß Gott in demselben Sinne, in welchem er Wahrheit, Weisheit, Wille ist, auch Präscienz und Prädestination sei. Prudentius hebt ganz richtig hervor, daß unter solchen Voraussetzungen das Schaffen als ein nothwendiges, und somit von Ewigkeit her statthabendes Thun Gottes genommen werden müsse; Erigena confundire die relativen Aussagen über Gott mit jenen, welche das Sein Gottes an sich betreffen [1]). Die Vereinerleiung des Seins und der Thätigkeit, welche Prudentius am Gottesbegriffe Erigena's rügt, wiederkehrt in den weiters von Prudentius hervorgehobenen Angaben Erigena's über die constitutiven Factoren des Menschenwesens. Das

---

licet a Gregorio, Hieronymo, Fulgentio et Augustino. Bei Mauguin I, p. 193—574.

[1]) Apparet, accidentaliter, non essentialiter praedestinationem dici, cum non de subjecto, sed in subjecto praedicetur . . . . Quapropter cum ipse essentialiter semper fuerit, tamen nunquam antea Dominus appellatus est, quam ipse faceret, cujus Dominus diceretur; similiter cum semper habuerit in aeterno voluntatis suae consilio, quid, quando et quomodo vel ubi faceret, destinaret, disponeret, non prius factor, destinator atque dispositor dictus est, quam faceret, destinaret atque disponeret. O. c., c. 2.

menschliche Wesen, behauptet Erigena, werde durch die Dreiheit: esse, velle, scire constituirt. Hieraus ergeben sich aber für die Lehren über Sünde und Gnade Folgerungen, die nicht minder bedenklich sind, als jene, welche aus Erigena's Gottesbegriffe fließen. Wenn nämlich dem Menschen das Wollen und Wissen ebensowenig, als das esse abhanden kommen kann, so mußte ihm, wie Prudentius hervorhebt, nach Adam's Falle das bonum velle und bonum scire bleiben; damit ist aber die gratia praeveniens als überflüssig erklärt. Demgemäß kann dann allerdings Erigena sagen, Gott treibe die Menschen ebensowenig zum Guten an, als er sie zum Bösen antreibt, während es doch in der Schrift ausdrücklich heißt: Faciam ut in praeceptis meis ambuletis [1]) — Compelle intrare [2]). Erigena sucht den Grund der Fehlbarkeit des menschlichen Willens darin, daß derselbe im gegenwärtigen Leben noch nicht rein geistig, sondern seelenhaft (animalis) ist; daraus würde folgern — erwidert Prudentius — daß kein Engel je hätte sündigen können. Erigena verkennt, daß der metaphysische Möglichkeitsgrund der Sünde in der Geschöpflichkeit der vernünftigen Creaturen liegt. Mit dem von Erigena angegebenen Möglichkeitsgrunde der menschlichen Fehlbarkeit hängt weiter eine der origenistischen Auferstehungslehre ähnliche Behauptung über die Leiber der Seligen zusammen; die Leiber der Heiligen werden in eine ätherhafte Qualität umgewandelt werden, jene der Gottlosen aber in eine luftartige Beschaffenheit übergehen, und somit, wenn auch nicht ohne Glanz und Glorie, doch nicht den himmlischen Glanz und die himmlische Glorie der Seligen an sich haben. Das Feuer oder allgemeine Lebenselement der Körper wird Jenen, die nicht zur Anschauung Gottes gelangen, keine Qualen bereiten; es wird überhaupt gar kein sinnlich fühlbares Strafleiden geben. Das Leiden der Unseligen wird nur in der Abwesenheit von Freude bestehen, als in einem reinen Nichts, dessen Gedanke in Gott nicht vorhanden ist, daher auch von einer göttlichen Prädestination zu einem solchen Strafzustande keine Rede sein kann. Die grundhafte Entscheidung über endliches Seligsein oder Unseligsein liegt lediglich im creatürlichen Willen selber, der jedoch dort überall, wo er gegen

---

[1]) Ezech. 39, 37.
[2]) Luk. 14, 23.

Gott handelt, nur lauter Nichts wirkt, und demgemäß nirgends Gottes Ordnung stören kann.

Dieß ist der ungefähre Inhalt und Geist der Lehre Erigena's in den von Prudentius aus Erigena's Werke gezogenen Stellen. Prudentius stellt ihm in den Aussprüchen des Augustinus, Fulgentius, Ambrosius, Hieronymus, Gregor d. Gr., Beda Venerabilis die Aussagen und Auffassungen der kirchlichen Lehrtradition entgegen, und sieht in Erigena einen wiedererstandenen Origenes und Julian von Eclanum, dessen Ausschreitungen nicht scharf genug gerügt werden könnten.

Von geringerem Umfange als die Schrift des Prudentius ist jene des Magisters Florus [1]), welcher die pelagianisirenden Tendenzen des Erigena in ähnlicher Weise, wie Prudentius bekämpft, und nicht Erigena's Schrift, sondern nur die von Wenilo daraus gezogenen Capitula vor sich gehabt zu haben scheint.

§. 383.

Karl der Kahle, an dessen Hofe Johannes Erigena sich aufhielt, war der Sache Hincmar's zugethan, und bekräftigte mit seiner Unterschrift vier Artikel, welche von einigen zu Quiercy a. 853 zusammengekommenen Bischöfen und Äbten abgefaßt worden waren. Diese vier Artikel heißen die vier Hincmarischen Capitel, und vertreten die vier Sätze, daß es bloß Eine Prädestination gebe, daß der freie Wille durch die Gnade geheilt werde, daß Gott die Seligkeit aller Menschen wolle und Christus für Alle gestorben sei [2]). Diesen Sätzen wurden alsbald von den Vertheidigern der doppelten Prädestination vier andere entgegengestellt [3]), auf welche sich auf Wenilo's Begehren der eben zum Bischof zu ordinirende Äneas von Paris verpflichten mußte. Remigius von Lyon unterzog die Hincmarischen Capitel in einer besonderen Schrift einer scharfen Kritik [4]),

---

[1]) Adversus Joannis Scoti Erigenae erroneas definitiones, bei Mauguin I, p. 585—738.

[2]) Der Wortlaut dieser 4 Capitel bei Hefele Conc.-Gesch. IV, S. 178, und in den Conciliensammlungen.

[3]) Text derselben bei Hefele Conc.-Gesch. IV, S. 180.

[4]) S. Remigii et Ecclesiae Lugdunensis Liber de tenenda immobiliter

welcher eine in ähnlichem Sinne formulirte Erklärung des Concils von Valence (a. 855) nachfolgte [1]. Über Aufforderung des Königs Karl von Frankreich beantwortete Hincmar die Canones dieser Synode sowie die Schriften des Remigius und die Kritiken über die neunzehn Sätze des Scotus, und faßte zu dem Ende sein erstes de praedestinatione ab, von welchem aber nur mehr der die Einleitung bildende Brief an König Karl übrig ist. In diesem Briefe beklagt sich Hincmar, daß die Synode von Valence seine vier Capitel nicht vollständig und unentstellt wiedergegeben habe, und den Schein erwecken wollte, als ob er gegen die Lehren der Väter und gegen die Entscheidungen der Synoden von Orange und Africa verstoße. Die ihm indirect zur Last gelegten neunzehn Sätze des Erigena habe er erst spät kennen gelernt und trotz seiner Nachforschungen den Namen des Verfassers nicht in Erfahrung bringen können; er gibt zu verstehen, daß er sie für einen entstellten Ausdruck der wahren Meinung des Erigena hält.

Im Jahre 859 kam, von Karl, König der Provence berufen, eine Synode zu Savonières bei Toul zu Stande, welcher eine Vorberathung der auf Seite des Remigius stehenden Bischöfe zu Langres vorausgieng. Man ließ aus den Beschlüssen von Valence einige Stellen ausfallen, um wo möglich den König Karl den Kahlen zu gewinnen, welcher auf Hincmar's Seite neigte; brachte es aber deßungeachtet zu keiner Einigung mit Hincmar. Dieser gieng bald

Scripturae Sanctae veritate, bei Mauguin I, P. II, p. 178—230; vgl. Hefele, Conc. Gesch. IV, S. 181—184.

[1] Vgl. Hefele Conc. Gesch. IV, S. 185. — Über Erigena bemerkt das Concil im Besonderen: Ineptas autem quaestiunculas et aniles pene fabulas, Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes, quae .... ad cumulum laborum nostrorum usque ad scissionem caritatis miserabiliter et lacrimabiliter succreverunt, ne mentes christianae inde corrumpantur et excidant a simplicitate et castitate fidei, quae est in Christo Jesu penitus rejicimus. Can. 6. — In ähnlicher Weise erklärt sich vier Jahre später das Concil von Langres: Capitula numero 19 syllogismis ineptissime et mendacissime a quodam Scoto conclusa, ubi non argumentum fidei, sed potius commentum perfidiae patet, nulla omnino philosophiae arte, ut arroganter a quibusdam jactatur, constructum, sed inani fallacia et deceptione imperitissime confusum, a pio auditu fidelium penitus explodimus . . . Can. 4.

darnach auf Anregung seines Königs an die Abfassung eines größeren Werkes über die Prädestination [1]) unter Berücksichtigung der durch die letzten Ereignisse hervorgerufenen Erklärungen seiner Gegner, welchen er stellenweise in ziemlich gereizter Stimmung begegnet [2]). Im Ganzen genommen ist seine Schrift eine Apologie seiner vier zu Quiercy aufgestellten Capitel; so zuerst seines Satzes, daß es nur eine Prädestination zum ewigen Leben gebe, nicht aber auch zum ewigen Tode. Man berufe sich für das Gegentheil fälschlich auf Augustinus und Fulgentius; indeß dürfe, abgesehen davon, daß das Ansehen des Fulgentius nicht so hoch gestellt werden könne, nicht übersehen werden, daß Beide die ihnen beigelegte Ansicht nicht constant festhalten, und namentlich Augustinus in seinen späteren und besseren Schriften nur von einer praedestinatio poenae, nicht aber von einer praedestinatio ad poenam spreche. Zu diesen Schriften Augustin's rechnet Hincmar vornehmlich das Hypomnesticon, dann die Bücher de libero arbitrio und de dono perseverantiae. Isidor, Gregor d. Gr. und andere Väter haben niemals eine doppelte Prädestination in der Weise gelehrt, daß, wie die Electi zum Leben, so die Reprobi zum Tode vorausbestimmt wären. Das, was man Reprobation nennt, ist nichts Anderes, als ein Überlassenbleiben des in der Erbsünde Gebornen an die massa damnata; Gott unterläßt jene Actionen, durch welche die Verlorengehenden den Endfolgen ihres Schuldgeschickes entrissen werden könnten. In diesem Sinne sagt auch Augustinus: Deus obdurat, non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam. Es gibt keinen seit ewig feststehenden Verdammungsbeschluß Gottes; Gott verdammt Niemand, ehe er sündiget, Gott bestimmt nur die Strafe, welche den Sünder treffen soll.

Bezüglich seines zweiten Capitels [3]) beklagt sich Hincmar, daß

---

[1]) De Praedestinatione Opp. (ed. Sirmond), Tom. I, p. 3—410.

[2]) Vgl. Oben S. 681, Anm. 1.

[3]) Dieses Capitel lautet: Quod liberum hominis arbitrium per gratiam sanetur. Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus. Et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia. Et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum. O. c., c. 21.

man, indem ihm die Synode von Toul ein anderes Capitel [1]) entgegenstellte, den Sinn und die Meinung seines Satzes geflissentlich verdreht habe. Denn nur unter dieser Voraussetzung lasse es sich erklären, weßhalb man ihm eine, dem Sinne nach gleichlautende These mit veränderten Worten entgegengestellt habe. Er behaupte ja ausdrücklich, daß durch Adam's Sünde die menschliche Freiheit zum Guten verloren gegangen sei, und dieser Verlust nur durch die Gnade wiederersetzt werden könne. Etwas Anderes wollen auch die Gegner nicht, oder können es vernünftiger Weise nicht wollen.

Der Widerspruch gegen das dritte Capitel, daß Gott die Seligkeit Aller wolle, verstößt gegen die Lehre der Schrift und der Väter. Der heilige Augustinus sagt, daß Gott die Seligkeit Aller wolle, Keinen jedoch dazu zwingen wolle. Nach Prosper's Lehre ist kein Volk der Obsorge Gottes entrückt. Papst Cölestin lehrt, daß die katholische Kirche für alle Menschen betet, weil Gott das Heil Aller will. Nach Papst Leo ist Christus um Aller willen Mittler zwischen Gott und Menschen geworden. Ähnliche Aussprüche sind bei den Päpsten Felix und Gregor d. Gr. zu finden.

Die Milderung, welche in der dem vierten Capitel entgegengestellten Sentenz der Synode von Toul an der entsprechenden Sentenz des Valencer Concils vorgenommen, dünkt Hincmar verwunderlich, da doch ein und derselbe Compilator die eine, wie die andere Gegenerklärung abgefaßt zu haben scheint. Daß Christus generaliter für alle Menschen gestorben sei, ist gemeine Lehre der Väter, deren eine lange Reihe aus der griechischen und abendländischen Kirche von Hincmar vorgeführt wird. Aus der universalen Bedeutung des Todes Christi folgt jedoch noch keineswegs, daß auch Alle durch sein Blut erlöst worden seien; Diejenigen, welche

[1]) Item de gratia per quam salvantur credentes, et sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, et de libero arbitrio, per peccatum in primo homine infirmato, sed per gratiam Domini Jesu fidelibus ejus redintegrato et sanato, id ipsum constantissime et fide plena fatemur, quod sanctissimi Patres aucteritate sacrarum scripturarum nobis tenendum reliquerunt, quod Africana, quod Arausicana Synodus professa est, quod beatissimi Pontifices Apostolicae sedis catholica fide tenuerunt; sed et de natura et gratia in aliam partem nullomodo declinare praesumentes. O. c., c. 21.

nicht erlöst sein wollen, und sich demnach entweder gar nicht bekehren, oder nach ihrer Bekehrung freiwillig in die Gefangenschaft der Sünde zurückkehren, haben nicht als Erlöste Christi zu gelten. Wäre Christus bloß für die Erlösten gestorben, so könnten die Nichterlösten nicht wegen Verachtung und Zurückweisung der Erlösungsgnade Christi verdammt werden.

§. 384.

Die Schrift Hincmar's über die Prädestination blieb unerwidert, und war somit das letzte Wort, welches in dieser Frage vor der Hand gesprochen wurde [1]). Daß er in den Geist der augustinischen Lehre nicht eingedrungen, bedarf kaum eines Beweises; und es ist auffallend, daß er, an der augustinischen Idee der massa damnata festhaltend, sich gegen die Folgerungen sperrte, welche sich unter solchen Voraussetzungen für die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung und von der christlichen Erlösung ergaben. Wenn Christus für Alle gestorben ist, so steht jedes Adamskind als *solches* wenigstens in einer potenziellen Beziehung zu Christus, und ist sodann die Lehre von einer unterschiedlosen massa damnata in ihrer rigorosen Härte unwahr. Oder sie ist wahr, und dann schließt die generelle Bedeutung des Todes Christi bloß die abstracte Möglichkeit der Beseligung Aller in sich, welche jedoch, wo das christliche Heil nicht angeboten und nicht durch Gottes gnadenvolles Wirken actualisirt wird, schlechterdings nicht in die Wirklichkeit übergehen kann. Die religiöse Geschichte des Heidenthums, die Geschichte der noch nicht zum Christenthum bekehrten Naturvölker lag außerhalb des Gesichtskreises dieses Zeitalters; und so fand sich auch nicht der vermittelnde Gedanke zwischen der in ihrer strengen Objectivität vollkommen wahren Lehre des heiligen Augustinus und zwischen dem vom Standpuncte des allgemeinen religiösen Bewußtseins der Menschheit geltenden Glauben, daß von Natur aus Jeder für das Gute empfänglich sei, und wofern er es aufrichtig will, auch

---

1) Über die weitere Entwicklung dieser Lehre in der Scholastik vgl. meine Schrift über Thomas Aq. Bd. I, S. 844; Bd. II, S. 399 – 402; Bd. III, S. 218; 326 – 330; 430 – 435; 453. 454 — ferner meine Schrift über Fr. Suarez Bd. I, S. 463 – 474.



dann von Gott nicht aufgegeben sein könne, wenn er die christliche Heilspredigt nicht in menschlichen Worten vernehmen sollte. In den Religionen aller heidnischen Naturvölker finden sich Nachklänge der Urreligion und Uroffenbarung und demzufolge auch Anklänge an die Lehre vom Heile, das in Christus offenbar geworden. Sollten diese, wenn auch noch so schwachen Lichtschimmer göttlicher Wahrheit nicht ausgereicht haben, manche für das Gute aufrichtig empfängliche Seelen für eine bessere jenseitige Zukunft zu retten? Und dennoch bleibt alles Dasjenige wahr, was die Väter und Lehrer der Kirche über die Gottverlassenheit und Versunkenheit des finsteren Heidenthums lehrten, und die Charakteristik, die Augustinus vom Geiste und von den Motiven der heidnischen Moral und Tugend gibt, ist die Eingebung eines gotterleuchteten Geistes, welcher in seinen Gedanken die Gerichte Gottes über eine im Wahne sündiger Bethörtheit versunkene Welt nachspricht. Man wird demnach zwischen der objectiven Bedeutung des Heidenthums und der subjectiven Beschaffenheit der den heidnischen Lebenskreisen ohne ihr Zuthun Angehörigen, zwischen der geschichtlichen Entwickelung des Heidenthums und des sündigen Weltgeistes im Allgemeinen, welche ein Fortschreiten auf dem Wege zum Tode ist, und in der Person des Antichrist gipfelt[1]) — und zwischen der inneren Seelengeschichte

---

[1]) Auch in Beziehung auf diesen „Mann der Sünde" treten die Anschauungen Hincmar's und seiner Gegner unvermittelt auseinander. Während Letztere in ihm das incarnirte Verderben sehen, begreift Hincmar nicht, warum Christus nicht auch für ihn gestorben sein, und er sonach nicht erlösungsfähig sein sollte. Scripsit quidam delirus, quem supra memoravimus, contra nos dicens: »De secunda diffinitione, qua in illis capitulis (vergl. vor. §.) diffinitum est, quod nullus homo est, fuit vel erit, pro quo Christus passus non fuerit; quid aliud respondere possumus, nisi ut primum ipsos qui hoc diffinierunt sedulo interrogemus, et admoneamus, ut vigilanter et fideliter pensare studeant, ne forte minus considerando quod dicendum erat, contra fidem et conscientiam suam talia dixerint vel scripserint. Nam ut taceamus de his qui nunc sunt, vel adhuc usque in ad finem saeculi futuri sunt, in quibus utique Antichristus erit, certe de illa innumerabili multitudine impiorum, qui fuerunt ab initio mundi usque ad adventum Domini, et in sua impietate mortui et aeternis poenis sunt condemnati, nec ipsos qui hoc dixerunt, credere putamus, quod pro his in sua impietate mortuis et aeterno jam judicio condemnatis Dominus passus cre-

der Einzelnen, deren äußeres Leben in diese Strömung gezogen ist, unterscheiden müssen. Die Seelen werden nur von Gott vollkommen erkannt; er durchschaut sie, wägt ihren Werth oder Unwerth, und richtet sie darnach in unbestechlicher Gerechtigkeit; ob und in welchem Maaße er statt der Gerechtigkeit gnadenvolles Erbarmen spenden wolle, ist ein unerforschliches Geheimniß seines heiligen Willens, mit welchem keine Creatur zu rechten sich vermessen darf. Dieß ist's, worauf die tiefsinnige Theologie des heiligen Augustinus beständig wieder zurückkommt, womit sich der weitere Gedanke verbindet, daß Alles zuletzt und zuhöchst nur der Ehre des Höchsten zu dienen habe, dessen Herrlichkeit sich ebenso in der Glorie der Seligen, wie in den ewigen Peinen der Verworfenen offenbart. Neben der Frage nach dem Schöpfungszwecke drängt sich aber auch noch jene nach dem Motive des göttlichen Schaffens auf, deren Beantwortung, wie wir schon an einer früheren Stelle hervorhoben (§. 373), eine unabweisliche Modification der augustinischen Lehre von der massa damnata nach sich zieht, ohne daß deßhalb der strengen Erhabenheit des augustinischen Supranaturalismus in irgend Etwas derogirt zu werden braucht. Dieß mochten denn auch die Männer fühlen, mit welchen Hincmar im Streite lag, und welche ihm an Consequenz des Denkens augenscheinlich überlegen waren; und demgemäß verstanden sie sich auf der Synode zu Tousi (a. 860), welche gewissermaaßen die Schlußverhandlung des Gottschalk'schen Prädestinationsstreites bildet, zu einer Ausgleichung in Form eines Bekenntnisses, welches unter Beiseitelassung der bei dem damaligen Entwickelungsstand der kirchlichen Theologie zur Lösung noch nicht reif gewordenen Fragen die gemeinsamen Überzeugungen beider streitenden Parteien in Form eines Hirtenschreibens an die

dendus sit. Si enim pro his passus esse creditur, cur etiam pro diabolo et angelis ejus similiter passus non creditur?« — Cui convenienter ex Evangelio verbis dominicis respondere possumus: Erras nesciens scripturas neque virtutem Dei. Paulus apostolus dicit: Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.... Hominem et S. Paulus et S. Gregorius et ceteri quique doctores illum futurum dicunt et nos credimus, et quilibet reprehensor noster denegare non valet. . . . Et si aliquid aliis reprobis, ipsius scil. membris, passio Christi contulit, nec capiti denegavit, sicut catholicorum sententiis ostendemus . . . De Praedest., c. 27.

Gläubigen ausdrückte. Bemerkenswerth ist in diesem Schreiben die Abänderung des augustinischen Ausdruckes massa damnata in jenen anderen massa perditionis, welcher, immerhin strenge genug, doch unverkennbar einen von jenem des früheren verschiedenen Sinn in sich schließt, und nicht eine im voraus feststehende Verdammungswürdigkeit ausdrückt, sondern vielmehr auf die in der erbsündlichen Corruption keimträchtig enthaltene actuelle, sittliche Corruption hinweist, die allüberall, wo Gottes erbarmende Hilfe nicht eingreift, zum ewigen Verderben führen muß.

Das Schreiben [1]) enthält in seinem, diese Angelegenheit betreffenden Theile folgende Sätze: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und Niemand zu Grunde gehe." — „Gott hat nach dem Falle der Protoplasten den Menschen den freien Willen nicht gewaltsam nehmen wollen, aber er heilt und unterstützt ihren Willen durch die Gnade, und es hat der Mensch nach dem Falle, um das Gute zu wollen und zu thun und darin zu verharren, ein liberum arbitrium gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum, gratia praeventum, adjutum et coronandum." — „Weil es eine göttliche Gnade gibt, wird die Welt gerettet; und weil der Mensch einen freien Willen hat, darum wird die Welt gerichtet." — „Derjenige, der am Kreuze für alle dem Tode Verfallenen starb, er der allein kein Schuldner des Todes war, der prädestinirte Sohn Gottes und das Haupt aller Prädestinirten, wollte aus Denen, die an ihn glauben würden, seine Kirche bauen, sowol aus den vor seiner Ankunft Verstorbenen, als den Späteren." — „Am Ende der Zeit werden Alle, die das Heil erlangen d. i. alle Prädestinirten, die jetzt in der Welt, in der massa perditionis zerstreut sind, und aus ihr vor der Weltschöpfung durch die Prädestination Gottes aus Gnade auserwählt wurden, in Eins gesammelt werden, in die Fülle der himmlischen und ewigen Kirche."

---

[1]) Abgedruckt bei Labbe X, p. 154 ff.; Mansi XV, p. 563. Vgl. Hefele Conc.-Gesch. IV, S. 208.

Druckfehler.

Seite 54, Anm. 2, letzter Vers des Citates: Per statt Par.
" 133, Anm. 2: Sancto statt Sancti.

Nachträgliche Berichtigungen zum ersten Bande.

Seite	Zeile	
X	11	v. Oben: Prudentius statt Symmachus
XIV	14	v. Oben: und deren Anhänger statt: und der Anhänger.
9	3	v. Oben: Diakon Philippus statt Apostel Philippus.
25	1	v. Oben: der Ausbau der περίβολοι statt der περίβολοι
156	9	v. Unten: Verflucht statt verrucht
182	19	v. Oben: Anstreitung statt Ausschreitung
197	3	(der Anm.): Apollonius statt Apollo
254	7	v. Unten: γεγεννημένον statt γεγενημενον
279	17	v. Unten: ego statt ergo.
281	4	v. Unten: heidnisch gesinnter statt heidnisch genannter
308		Anm. 4: schemesch statt schemesch
321	6	v. Oben: erkannten statt anerkannten
326	2	v. Unten: Wiedervergehen statt Wiedergehen
343	13	v. Unten: διανοίας statt διανοιας
345	6	v. Oben: freite statt freute
351	4	(in Anm. 9) soll Seite 303 citirt sein statt §. 72.
352	1	(v. Unten) nicht statt Nichts
361	8	v. Unten: schlechtweg statt schlechtwegs.
372	10	v. Oben: Eigenschaften Gottes statt Eigenschaften
375	1	v. Unten: der statt die
378	5	(in Anm. 5): κυριολεξίας statt κυριολεξιας.
394	4	(in Anm. 1): gebracht statt gemacht.
417	3	v. Oben: ihres Lebens statt seines Leibes
420	13	v. Unten: ist das Komma nach Objecte zu streichen.
459	10	v. Oben: Widerlegung statt Erklärung
487	1	(in Anm. 1): corporalibus statt corporalis.
503	6	v. Oben: vasis statt vatis
528	15	v. Unten: αἰώνων statt αιωνον
543	6	v. Unten: welchen statt welche
546	4	v. Unten: mußten statt mußte
563	5	(in Anm. 2) ist unter zu streichen.
578	3	(v. Unten) muß es heißen: oder dem absoluten Dualismus zuneigen.
605	3	(v. Unten) ist nach νοῦς Mensch geworden einzuschalten.
651	2	(in Anm. 3): opinione statt opinionem
652	5	(v. Oben in §. 175): de statt De

Auf S. 24 (Z. 3 in den Noten) ist die aus Fabricii Biblioth. (tr. VII, p. 97 entlehnte Notiz über Evagrius dahin zu berichtigen, daß dessen Altercatio Simonis etc. bei Gallandi IX, p. 250—258 (vgl. auch Marteme, thesaur. nov. anecdot., V) sich abgedruckt findet.

Das Citat auf S. 387, Anm. 5 muß heißen: De Trin. I, c. 28, p. 88 (ed. Mingarelli). — Auf S. 389, Anm. 3 ist bezüglich der daselbst erwähnten augustinischen Stelle auf S. 567, Anm. 2 zu verweisen. — S. 458, Zl. 2 v. Unten ist nach den Worten geführt wird eine Verweisung auf S. 404, Anm. 1 einzuschalten.

Nachträgliche Druckberichtigungen zum zweiten Bande der Schrift: Fr. Suarez u. d. Scholast. d. letzten Jahrh. (Regensburg, 1861).

Seite	Zeile	
VIII	9	v. Oben: desselben statt derselben.
89	3	v. Unten: Asymptote statt Assymtote
95	2	in Anm. 1: Bd. I, S. 512 statt Bd. I, S. 112.
96	8	v. Unten: Molecul statt Molecel
117	1	in Anm. 1: composito statt compositio.
127	1	in Anm. 5: Über deren statt über die
128	3	in Anm. 2: organo statt ogano.
152	5	v. Oben: Gottes statt des Geistes
160	10	v. Unten: gewillt statt gewilliget.
177	4	in Anm. 3: Beiden statt Beides
178	4	v. Oben ist nach Engelgeist nicht einzuschalten.
179	3	in Anm. 1: Existenz statt Existens.
182	7	v. Unten: erklärt ist, und so statt erklärt ist, so.
188	16	v. Oben: man wird doch statt man doch
241	11	v. Unten ist nach Noth nicht einzuschalten.

68






3 2044 052 937 224

